85/.

Die Lehre von Gott,

nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie, zum Behuf für angehende Theologen,

von

Johannes Kern,

Prediger am Münster, und Professor der Logik und Metaphysik am Gymnasium zu Ulm.

Biblioth. Oberabtac.

Ulm, 1796.

in der Wohlerschen Buchhandlung.

„Es ist durchaus nöthig, daß man sich vom Daseyn
„Gottes überzeuge; es ist aber nicht eben so
„nöthig, daß man es demonstrire.“

Kant.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Vorrede.

Die Absicht dieser Schrift, so wie sie auch schon der Titel bestimmt, ist keine andere, als angehenden Theologen die Lehre von Gott, nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie, in ihrem ganzen Umfang und Zusammenhang, vorzulegen. Es ist für öffentliche Religionslehrer schlechterdings nothwendig, sich mit der Philosophie ihres Zeitalters bekannt zu machen, und den Einfluß, welchen diese auf die geoffenbarten Religionslehren hat, oder doch haben kann, sorgfältig zu bemerken; theils um davon bey den Vorträgen der geoffenbarten Religionslehren einen zweckmäßigen Gebrauch zu machen; theils aber auch um sich selbst von der Harmonie zwischen der ihre Grenzen nicht verkennenden Vernunft und der Offenbarung immer fester zu überzeugen. Es wäre freylich mehr als

lächerlich, es wäre thöricht, wenn der öffentliche Religionslehrer die Philosophie, sey es die kritische, oder eine andere, zum Gegenstande seiner öffentlichen Vorträge machen, und anstatt seine Zuhörer zu erbauen, sie mit Spekulationen mancherley Art unterhalten wollte. Aber es ist Pflicht für jeden öffentlichen Religionslehrer, das, was die Philosophie für seinen Zweck Brauchbares enthält, zu benutzen.

Vielleicht können diese Bogen auch dazu dienen, die Vorwürfe, welche man der kritischen Philosophie gemacht hat, daß sie zum Aberglauben und zum Unglauben verführe, denn Beydes ist ihr schon aufgebürdet worden, gehörig zu beurtheilen und zu würdigen.

Der Verfasser.

Innhalt.

Innhalt.

Einleitung. Bestimmung und Eintheilung des Begriffs der Theologie. §. 1 — 22.

Erster Abschnitt. Verzeichnung des Weges, auf welchem die Vernunft zu der Idee von Gott gelangt.

I. Entwicklung des Vernunftvermögens. §. 23 — 35.

II. Wie in diesem Vermögen der Keim zu der Idee von Gott enthalten sey. §. 36 — 40.

III. Bestimmung der Merkmale, durch welche sich die Vernunft diese Idee denkt. §. 41 — 45.

Zweyter Abschnitt. Von den Bemühungen der Vernunft, sich von der objektiven Realität dieser Idee zu überzeugen, und Beweise für das Daseyn Gottes aufzufinden. §. 46 — 48.

1. Der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes, nebst der Prüfung desselben. §. 49. 50.

2. Der kosmologische Beweis, nebst der Prüfung desselben. §. 51. 52.

3. Der physikotheologische Beweis, nebst der Prüfung desselben. §. 53 — 55.

Dritter Abschnitt. Von den sittlichen Anlagen des Menschen, in Hinsicht auf den Glauben an Gott.

I. Entwicklung der sittlichen Anlagen des Menschen. §. 56 — 72.

II. Wie die sittlichen Anlagen den Glauben an Gott begründen. §. 73 — 90.

Vierter Abschnitt. Von den Eigenschaften der Gottheit, und ihren Verhältnissen zu der Welt.

I. Bestimmung der Merkmale, durch welche die Gottheit nothwendiger Weise gedacht werden muß. §. 91 — 97.

II. Von den Verhältnissen der Gottheit zu der Welt. §. 98 — 102.

Fünfter Abschnitt. Von der Verehrung Gottes. §. 103 — 119.

I. Unmittelbare Verehrung Gottes. §. 120 — 138.

II. Mittelbare Verehrung Gottes. §. 139 — 165.

Einleitung.

Bestimmung und Eintheilung des Begriffs der Theologie.

§. 1.

Wenn man unter Theologie die Wissenschaft von Gott versteht, und sich des Besitzes dieser Wissenschaft rühmt, so behauptet man nicht nur, mehrere, da und dort aufgegriffene, in näherer oder entfernterer Verbindung miteinander stehende Erkenntnisse, die sich auf Gott beziehen, zu besitzen; sondern man giebt damit zu verstehen, daß diese Erkenntnisse ein regelmäßiges Ganze ausmachen, dessen Theile aus einer gemeinschaftlichen Quelle herfließen, wie Grund und Folge unter einander zusammenhängen, und durch einen einzigen obersten, allgemeingültigen Grundsatz Verbindung und Festigkeit erhalten.

§. 2.

Ein solcher wissenschaftlicher Innbegriff von Erkenntnissen, die sich auf Gott beziehen, muß den Begriff dieses Wesens erschöpfen, das Da-

seyn desselben ausser allen Streit setzen, die Merkmale, unter welchen es gedacht werden muß, vollständig und deutlich entwickeln, und die Verhältnisse desselben zur Welt genau bestimmen.

§. 3.

Wenn man es auch dahingestellt seyn läßt, ob eine solche Wissenschaft wirklich vorhanden, oder auch nur möglich sey; so kann man doch den Begriff derselben aus verschiedenen Gesichtspunkten eintheilen, um theils dadurch die Wege kennen zu lernen, auf welchen man hoffen kann, zu einer solchen Wissenschaft zu gelangen, theils aber auch um sich vorläufig mit dem Innhalt derselben, und mit der Beschaffenheit der Erkenntnisse, welche zu einem Ganzen verbunden werden sollen, bekannt zu machen.

§. 4.

Wenn man auf die Quellen sieht, aus welchen man eine solche Wissenschaft zu schöpfen gedenkt, so kann man diese in die rationale und geoffenbarte Theologie eintheilen.

§. 5.

Die rationale Theologie ist die Wissenschaft von Gott aus bloßer Vernunft. Sie setzt also voraus, daß die Vernunft die Erkenntnisse dieser Wissenschaft herbey zu schaffen, und in ein Ganzes zusammen zu ordnen vermöge; und zwar entweder unabhängig von aller Erfahrung, oder von Erfahrungen geleitet.

§. 6.

Wenn man die Offenbarung in die Offenbarung im engern und im weitern Sinne eintheilt, und unter der letztern den Innbegriff von Erkenntnissen, die sich auf Gott beziehen, versteht, in so ferne diese von der Vernunft, aus der Betrachtung der Welt, als einem Werke Gottes, geschöpft werden; so ist die geoffenbarte Theologie in diesem weitern Sinne unter der rationalen enthalten.

§. 7.

Die geoffenbarte Theologie im engern Sinne ist die Wissenschaft von Gott, deren Erkenntnisse durch eine unmittelbare Einwirkung Gottes selbst, auf Ein oder auf mehrere erkennende Wesen, gegeben sind. Sie setzt ein übernatürliches Faktum, mithin ein Wunder, voraus, und ist in so ferne zunächst ein Gegenstand historischer Untersuchungen.

§. 8.

Die rationale Theologie, die ihre Erkenntnisse von Gott aus bloßer Vernunft schöpft, versucht es, entweder das Daseyn und die Eigenschaften Gottes aus bloßen Begriffen zu bestimmen, oder sie nimmt die Welt als einen Erfahrungsgegenstand zu Hülfe, und steigt von diesem zur Gottheit empor. Im ersten Fall heißt sie transcendentale, und im letzten natürliche Theologie.

§. 9.

Die transcendentale Theologie, die das Daseyn und die Eigenschaften Gottes aus bloßen Begriffen zu bestimmen unternimmt, versucht es, entweder sich diese Erkenntnisse aus dem bloßen Begriff eines Urwesens, oder aus dem bloßen Begriff der Welt überhaupt zu verschaffen. Im ersten Fall heißt sie Ontotheologie, und im letzten Kosmotheologie.

§. 10.

Die natürliche Theologie, die von der Betrachtung der Welt zur Gottheit emporsteigt, sucht das Daseyn und die Eigenschaften Gottes, entweder aus der wahrgenommenen natürlichen, oder sittlichen Ordnung und Vollkommenheit herzuleiten. Im ersten Fall heißt sie Physikotheologie, im letzten Moraltheologie.

§. 11.

In so ferne die transcendentale Theologie es dahin gestellt seyn läßt, ob das Urwesen durch die Nothwendigkeit seiner Natur, oder durch Freyheit das Weltall hervorgebracht habe, erhält sie den Namen Deismus, und derjenige, der sich zu diesem System bekennt, heißt ein Deist.

§. 12.

In so ferne die natürliche Theologie die Gottheit als die höchste Intelligenz betrachtet,

und sie für den Welturheber durch Freyheit erklärt, erhält sie den Namen Theismus, und derjenige, der sich zu diesem System bekennt, heißt ein Theist.

§. 13.

Ein Lehrbegriff, in welchem alle Beweise für das Daseyn Gottes für grundlos erklärt werden, und das Nichtseyn desselben dadurch erwiesen werden soll, daß man den Begriff der Gottheit für widersprechend ausgiebt, heißt Atheismus, und wer sich dazu bekennt, wird ein Atheist genannt.

§. 14.

Ein Lehrbegriff, in welchem alle Beweisgründe für das Daseyn Gottes verworfen werden, weil man die ganze Frage darüber für unbeantwortlich ausgiebt, heißt dogmatischer Skeptizismus, und wer sich dazu bekennt, wird ein dogmatischer Skeptiker genannt.

§. 15.

Ein Lehrbegriff, in welchem die Möglichkeit und Wirklichkeit einer übernatürlichen Offenbarung geläugnet wird, heißt in so ferne Naturalismus im engern Sinne, und wer sich dazu bekennt, wird ein Naturalist im engern Sinne genannt.

§. 16.

Ein Lehrbegriff, in welchem alle Vernunftbeweise für das Daseyn Gottes verworfen werden,

den, weil man behauptet, daß sich die Fragen darüber nur durch eine übernatürliche Offenbarung beantworten lassen, heißt Supernaturalismus, und wer sich dazu bekennt, wird ein Supernaturalist genannt.

§. 17.

Wenn man auch der transcendentalen und der natürlichen Theologie den Werth apodiktischer Wissenschaften abspricht; so ist man deßwegen weder ein Atheist, noch ein dogmatischer Skeptiker, noch ein Supernaturalist.

§. 18.

Die von §. 4 — 10 angeführten Eintheilungen der Theologie sind eben so viele Bezeichnungen der verschiedenen Wege, welche die menschliche Vernunft bisher eingeschlagen hat, sich in den Besitz einer Wissenschaft zu setzen, die für die Vernunft das höchste Interesse hat, weil nur durch sie alle ihre übrigen theoretischen Erkenntnisse einen Schlußstein erhalten, der ihnen Haltung, Zusammenhang und Festigkeit ertheilt.

§. 19.

So dringend aber die Anforderungen an die Vernunft von Seiten ihres theoretischen Interesse immer seyn mögen, sich in den Besitz einer Wissenschaft von Gott zu setzen, so sind sie doch von Seiten ihres praktischen Interesse nicht minder dringend. Ohne Gott steht die Vernunft in

Rück=

Rücksicht ihrer praktischen Forderungen mit sich selbst im Widerspruch. Sie setzt die höchste Würde des Menschen in seine Moralität, und gebiethet, daß nach einer sittlichen Ordnung der Grad der Moralität den Grad der Glückseeligkeit bestimme. Aber sie findet bald, daß diesen Forderungen nur durch die Gottheit Genüge geleistet werden könne.

§. 20.

So wenig die Vernunft jemals ihr sittliches Interesse aufgeben kann, eben so wenig kann sie die Wissenschaft von der Gottheit dahin gestellt seyn lassen. Sie wird, im Fall, daß sie auch auf alle theoretische Beweise für die Existenz und für die Eigenschaften der Gottheit Verzicht leisten muß, durch ihre eigene Natur genöthiget, eine Gottheit zu glauben, und ihr alle die Eigenschaften beyzulegen, ohne welche ihren praktischen Forderungen nimmermehr Genüge geleistet werden kann.

§. 21.

Die Idee von der Gottheit gründet sich auf die ursprüngliche Einrichtung der menschlichen Vernunft, und man darf sich daher gar nicht darüber wundern, daß sich schon auf den untersten Stufen ihrer Kultur die Keime dieser Idee, obgleich sehr unvollkommen, entwickelten. Man findet deßwegen diese Idee bey den rohesten Völkern, freylich eben so unausgebildet und roh, als sie selbst sind.

§. 22.

Es gewährt nicht nur Vergnügen, sondern es ist interessant, der Vernunft auf den Wegen, die sie bey dieser Angelegenheit eingeschlagen hat, nachzugehen, und zugleich ihre Resultate unpartheyisch zu prüfen. Sollte sich etwa auch zeigen, daß die Erwartungen, die man gehabt hat, nicht ganz befriediget werden, so wird sich doch zugleich auch ergeben, daß man Gründe genug habe, sich bey dem, was die menschliche Vernunft hierinn zu leisten im Stande ist, zu beruhigen, und es zur Befestigung in der Sittlichkeit, zum Trost bey dem Gange der Begebenheiten, und zur unerschütterlichen Hofnung in Rücksicht auf die Zukunft anzuwenden.

Erster Abschnitt.

Verzeichnung des Weges, auf welchem die Vernunft zu der Idee von Gott gelangt.

I.

Entwicklung des Vernunftvermögens.

§. 23.

Die Vernunft ist das Vermögen, zu schließen. Schließen heißt aber nichts anders, als ein Urtheil aus einem andern herleiten. Dieß geschieht entweder unmittelbar, wenn aus einem Urtheil, als aus dem Grunde, ein anderes als die Folge desselben geradezu hergeleitet wird; oder mittelbar, wenn man erst noch ein drittes Urtheil zu Hülfe nehmen muß, um einzusehen, daß zwey Urtheile in dem Verhältniß des Grundes und der Folge zu einander stehen.

§. 24.

Die Folgerung eines Urtheils aus einem andern ist ein Schluß; und die Folgerung eines Urtheils aus einem Andern, vermittelst eines

nes Dritten, ist ein Vernunftschluß. Das dritte Urtheil ist die Bedingung, aus welcher erkannt wird, daß das Eine Urtheil wirklich aus dem Andern gefolgert werden könne, folglich in ihm enthalten sey.

§. 25.

Jeder Vernunftschluß besteht in seiner regelmäßigen Form aus drey Urtheilen: 1) Aus dem Schlußsatz, oder der Erkenntniß, deren Wahrheit oder Falschheit durch den Schluß bestimmt wird: 2) Aus dem Untersatz, der die Bedingung enthält, unter welcher der Schlußsatz aus dem Obersatz gefolgert werden kann: 3) Aus dem Obersatz, der als der Grund, den Schlußsatz als seine Folge in sich enthält.

§. 26.

Wenn der Schlußsatz gegeben ist, so fühlt die Vernunft, als das Vermögen zu schließen, ein unwiderstehliches Bedürfniß zu dem Schlußsatz, als einer bedingten Erkenntniß, seine Bedingung aufzufinden. Ist aber diese Bedingung selbst wieder bedingt, so setzt sie ihr Geschäfte so lange fort, bis sie auf eine Bedingung, die nicht mehr bedingt ist, mithin auf das Unbedingte kommt, welches sie allein befriedigen, und ihren bedingten Erkenntnissen Haltung und Festigkeit geben kann.

§. 27.

Die Vernunft wird durch ihre Natur gedrungen, von dem Bedingten zur Bedingung, und von einer niedern Bedingung zu einer immer höhern, und endlich bis zur höchsten Bedingung, das ist, bis zum Unbedingten hinauf zu steigen. Diese Naturanlage der Vernunft kündigt sich, so bald sie thätig wird, unmißkenntlich an, und schon bey Kindern wird sie, so bald das Vernunftvermögen in ihnen rege wird, dadurch sichtbar, daß sie auf jedes Darum ein neues Warum in Bereitschaft haben, oder bey jeder Erkenntniß, die man ihnen mittheilt, nach dem Grunde derselben, und wenn dieser sie nicht befriediget, nach dem Grunde des Grundes fragen, bis sie nicht weiter zu fragen wissen.

§. 28.

Der Vernunftschluß offenbart die Natur der Vernunft, die darinn besteht, zu jeder bedingten Erkenntniß die Bedingung zu suchen, und von den niedern Bedingungen zu immer höhern, ja bis zur höchsten Bedingung, das heißt, bis zum Unbedingten, hinauf zu steigen.

§. 29.

Es findet aber in den Urtheilen, auf welche die Vernunft bey ihrem Geschäfte kommt, zu den bedingten Erkenntnissen das Unbedingte zu suchen, ein dreyfaches Verhältniß der Vor-

stellungen statt. Diese Vorstellungen werden nämlich entweder als innerlich, oder als einseitig äußerlich, oder als wechselseitig äußerlich mit einander verknüpft, gedacht. Im ersten Fall heißt das Urtheil kategorisch, die Vorstellungen desselben werden in dem Verhältnisse des Subjekts und Prädikats gedacht, sie sind innerlich mit einander verknüpft, und werden als in dem Objekte enthalten vorgestellt. In dem zweyten Fall werden die Vorstellungen als einseitig äußerlich mit einander verknüpft gedacht; sie stehen in dem einseitigen Verhältniß des Grundes und der Folge, die eine Vorstellung wird durch die andere als ihren Grund bestimmt, und die Urtheile heissen hypothetische. Im dritten Fall werden die Vorstellungen als wechselseitig äußerlich mit einander verknüpft gedacht; sie stehen in dem wechselseitigen Verhältniß des Grundes und der Folge, das ist, in dem Verhältniß der Gemeinschaft der Theile zu einem Ganzen; sie bestimmen einander wechselseitig, und erschöpfen zusammen die ganze Sphäre eines Begriffs, und die Urtheile heißen disjunktive.

§. 30.

Diese dreyerley Arten von Urtheilen, welche den Vernunftschlüssen zu Obersätzen dienen, bestimmen eben so vielerley Arten von Vernunftschlüssen, nämlich kategorische, hypothetische und disjunktive; und die Vernunft sucht durch

sie, ihrer Natur gemäß, zum kategorisch, hypothetisch und disjunktiv Unbedingten empor zu steigen.

§. 31.

Da in kategorischen Urtheilen sich die Vorstellungen wie Subjekt und Prädikat zu einander verhalten, so steigt die Vernunft durch kategorische Vernunftschlüsse zu einem Subjekt empor, das nicht mehr als Prädikat, sondern nur als Subjekt gedacht werden kann, das heißt, zum unbedingten Subjekt.

§. 32.

In hypothetischen Urtheilen stehen die Vorstellungen in dem einseitigen Verhältniß des Grundes und der Folge, und die Vernunft steigt durch hypothetische Vernunftschlüsse zu einem Grunde empor, der nicht mehr als Folge, sondern nur als Grund gedacht werden kann, das heißt zu einem unbedingten Grunde.

§. 33.

In disjunktiven Urtheilen stehen die Vorstellungen in dem wechselseitigen Verhältniß des Grundes und der Folge, das ist, in dem Verhältniß der Gemeinschaft der Theile zu einem Ganzen, und die Vernunft steigt durch disjunktive Vernunftschlüsse zu einem Ganzen empor, das nicht mehr als Theil eines andern Ganzen gedacht werden kann, das heißt, zu einem unbedingten Ganzen, zu einem absoluten System.

§. 34.

Die Naturanlage der Vernunft ist, durch diese dreyerley Arten von Vernunftschlüssen zum unbedingten Subjekt, zum unbedingten Grund, und zum unbedingten Ganzen hinauf zu steigen, und sie kann ihr Geschäfte niemals für vollendet ansehen, so lange sie sich nicht im Besitze des Unbedingten zu finden glaubt.

§. 35.

Von dieser Naturanlage der Vernunft kann sich Jeder durch den Vernunftgebrauch unmittelbar selbst versichern. Auch enthalten sowohl die Geschichte der Vernunft, als auch die Erkenntnisse, welche sie bis jezt zu Stande gebracht hat, die unverdächtigsten Beweise für diese Naturanlage.

II.

Wie in dem Vernunftvermögen der Keim zur Idee von Gott enthalten sey?

§. 36.

Der Weg der Vernunft geht von dem Bedingten, durch die Reihe der Bedingungen, zum Unbedingten. Diesen Weg hat die Vernunft schon befolgt, noch ehe sie förmliche Vernunftschlüsse machte. Das ganze Erkenntnisvermögen des Menschen wird nämlich zuerst durch äußere Eindrücke in Thätigkeit gesetzt. In so ferne diese wahrgenommen werden, heißen sie Empfindungen.

dungen. Das Mannichfaltige der Empfindungen verbindet der Verstand zu Begriffen, und bezieht diese zunächst auf die ihnen entsprechenden Empfindungen, und durch diese auf ihre Objekte, das heißt, er erkennt. Bey diesen Erkenntnissen, die sich der Verstand auf diesem Wege einsammelt, kann sich aber die Vernunft nicht beruhigen, sondern sie forscht, weil diese Erkenntnisse sämmtlich bedingt sind, unaufhörlich nach ihren Bedingungen. Glückt es ihr auch bey ihrem Nachforschen, diese Bedingungen aufzufinden, so wird sie doch bald gewahr, daß diese Bedingungen selbst wieder bedingt sind, und sie setzt daher ihr Nachforschen fort, um die Bedingungen der Bedingungen zu suchen. So glücklich sie aber auch auf diesem Wege seyn mag, so findet sie doch immer nur Bedingungen, die selbst wieder bedingt sind, und das Unbedingte, das ihr zwar durch ihre eigene Natur aufgegeben ist, scheint sich bey jeder Stufe, die sie ersteigt, wieder weiter von ihr zu entfernen. Endlich wird sie müde, das Unbedingte auf diesem Pfade weiter zu verfolgen. Sie verläßt daher den Weg der Erfahrung, auf welchem sie dem Unbedingten so lange vergeblich nachgegangen ist, und sucht ihr Ziel auf einem andern Pfade zu erreichen. Da sie sich nämlich der Idee des Unbedingten unmöglich entschlagen kann, so wagt sie sich mit dieser Idee über die Gränzen aller Erfahrung hinaus, und versetzt sie ins Uebersinnliche, um sie da zu rea-

realisiren. Hier fehlt es ihr aber gänzlich an einem festen Boden, worauf sie sich halten könnte. Dieß kümmert sie aber anfangs wenig. Sie wendet nun ihre Verstandesbegriffe, die sie auf dem Erfahrungsfelde bisher so glücklich bestättiget fand, auf die Idee des Unbedingten an, und bestimmt sie dadurch. Endlich vergißt sie über dem Ausschmücken dieser Idee, daß es ihr gänzlich an einem Objekte derselben fehlt, und weil sie sie einmal mit so vielen herrlichen Prädikaten ausgeschmückt hat, so überredet sie sich leicht, daß sich die objektive Realität derselben im Uebersinnlichen finde, und setzt, anstatt diese Realität zu erhärten, sie voraus, um nur in dem Unbedingten, als ihrem Ziele, einmal Ruhe zu finden. Dieses Unbedingte, das sich die Vernunft anfänglich blos als eine Bedingung, die nicht wieder einer neuen Bedingung bedarf, dachte, und als Idee in der Naturanlage der Vernunft seinen guten Grund hat, wird nun nach und nach zu einem übersinnlichen Objekte, zu einer Substanz, die das All der Bedingungen ist, zur Gottheit erhoben. Die Naturanlage der Vernunft, von den bedingten Erkenntnissen durch die Reihe der Bedingungen zum Unbedingten hinauf zu steigen, ist es, welche in der menschlichen Vernunft früh oder spät, aber nothwendiger Weise, die Idee der Gottheit erzeugt, und es liegt also in der menschlichen Vernunft selbst der Keim zu dieser Idee, der mit der Kultur der Vernunft aufkeimt, und durch sie verschiedene Modifikationen erhält.

§. 37.

§. 37.

Die Idee des Unbedingten, welche der Vernunft so wesentlich ist, begleitet sie bey allen ihren Untersuchungen. So bald einmal die Begriffe von Ursache und Wirkung, die in der Erfahrung überall Bestättigung finden, zum deutlichen Bewußtseyn gelangen; so bemüht sich die Vernunft durch die hypothetischen Vernunftschlüsse zu einer Ursache hinauf zu steigen, die nicht mehr als Wirkung, sondern nur als Ursache gedacht werden kann, das heißt, zu einer ganz unbedingten Ursache. Auf dem Felde der Erfahrung findet nämlich die Vernunft die Begriffe von Ursache und Wirkung durchgängig bestättiget. Aber die Ursachen, die sie da antrift, sind auch alle bedingt. Doch läßt sie sich dadurch nicht abschrecken, von Ursache zur Ursache hinauf zu steigen, um einmal die unbedingte Ursache, die ihr allein Beruhigung gewähren, und ihren gesammten Erkenntnissen von den ursachlichen Verknüpfungen der Erfahrungsgegenstände, Zusammenhang und Festigkeit geben kann, zu finden. So lange und so unermüdet sie aber auch diese Bemühungen auf dem Felde der Erfahrung fortsetzen mag, so kann sie doch das Objekt der unbedingten Ursache nirgends antreffen. Dieß veranlaßt sie endlich, sich mit dieser Idee über die Gränzen der Erfahrung zu wagen, und ihre Realität im Uebersinnlichen zu suchen. Hier hat sie es aber mit bloßen Ideen zu thun, die sich zwar auf mannichfaltige Weise

verknüpfen lassen, deren Realität aber sich durch gar nichts bestättigen läßt, weil es auf diesem Felde gänzlich an Anschauungen mangelt, wodurch diese Ideen allein objektive Realität erhalten könnten. Da aber die Vernunft die Idee einer unbedingten Ursache, welche den absoluten Grund der ganzen Reihe von Ursachen und Wirkungen enthält, doch niemals aufgeben kann, indem sie sonst ihre eigene Natur, welches unmöglich ist, verläugnen müßte; so überredet sie sich nach und nach von der objektiven Realität dieser Idee, und den Mangel der objektiven Gründe ersetzt endlich die Fertigkeit, diese Idee zu denken, die sich die Vernunft durch die unausgesetzte Beschäftigung damit erwirbt.

§. 38.

Bey den Fortschritten ihrer Kultur wendet die Vernunft über kurz oder lang die Idee des Unbedingten auch auf den Begriff der Existenz an. Auf dem Felde der Erfahrung findet sie diesen Begriff überall bestättiget; aber auf diesem Felde findet sie auch nur bedingte oder zufällige Existenz. Weil sie aber die zufällige Existenz ohne irgend ein nothwendiges Daseyn schlechterdings nicht befriedigen kann; so verläßt sie auch mit dieser Idee das Feld aller Erfahrung, und versetzt sie ins Uebersinnliche, wo sie zwar eben so wenig Bestättigung dieser Idee findet, wo aber auch wieder der Mangel an objektiven Gründen nach und nach durch die Fertigkeit, diese Idee zu denken, ersetzt wird.

§. 39.

Durch disjunktive Vernunftschlüsse steigt die Vernunft zu einem unbedingten Ganzen hinauf, das Alles in sich faßt, und nicht mehr als ein Theil eines andern Ganzen gedacht werden kann. Auch dieser Idee sucht die Vernunft objektive Realität zu verschaffen. Die mannichfaltigen Arten und Grade von Vollkommenheit, die sie auf dem Felde der Erfahrung kennen lernt, beschäftigen sie erst eine Zeitlang. Da sie aber auf diesem Felde nur bedingte Vollkommenheiten antrift, ihr aber doch durch ihre eigene Natur das Unbedingte aufgegeben ist; so versetzt sie auch die Idee der unbedingten Vollkommenheit jenseits des Feldes der Erfahrung, und hofft da die Beståttigung ihrer objektiven Realität.

Auf dem Felde der Erfahrung trift aber die Vernunft nicht nur überall auf bedingte Vollkommenheiten, sondern sie findet auch diese nur einzeln und theilweise an den Gegenständen der Erfahrung. Durch den disjunktiven Vernunftschluß aber ist der Vernunft ein unbedingtes Ganze aufgegeben, das Alles in sich faßt, und eben deßwegen nicht wieder als ein Theil eines andern Ganzen gedacht werden kann. Diese Idee eines unbedingten Ganzen füllt nun die Vernunft mit ihren unbedingten Vollkommenheiten aus, und bildet auf diese Art die Idee des vollkommensten, das All der Vollkommenheiten.

Da sie aber diese Idee auf dem Felde der Erfahrung nirgends bestättiget findet, so überspringt sie auch hier wieder die Gränzen der Erfahrung, und sucht die Bestättigung der objektiven Realität ihrer Idee im Uebersinnlichen. Hier fehlt es ihr aber gänzlich an Allem, was ihr eine solche Bestättigung verschaffen könnte. Die Fertigkeit, diese Idee zu denken, bringt endlich die Ueberredung von der objektiven Realität derselben hervor, und die Idee des Alls der Realitäten wird nach und nach zum Objekte, zu einer Substanz, zu einer Person, endlich zur Gottheit erhoben.

§. 40.

Aus §. 36 — 39 erhellet nun, daß sich die Materialien zu der Idee von der Gottheit in der menschlichen Vernunft finden, daß eigentlich ihre Naturanlage, dem Unbedingten nachzugehen, diese Materialien auf dem Wege ihrer Kultur nach und nach herbeyschafft, und daß es alsdann nichts weiters bedarf, als diese Materialien zu verknüpfen, um diese Idee ganz auszubilden, und sie zum Ideal zu erheben.

III.
Bestimmung der Merkmale, durch welche sich die Vernunft diese Idee denkt.

§. 41.

So wie sich die Vernunft einmal zu der Idee von der Gottheit empor geschwungen hat, so

so fällt es ihr bey den Fortschritten ihrer Kultur leicht, diese Idee immer mehr auszubilden, und sie zum Ideal zu erheben, das nicht nur alle Vollkommenheiten in sich vereiniget, sondern auch als das Urbild aller Dinge den Grund von den eingeschränkten Vollkommenheiten derselben in sich enthält. Aus der Anwendung der Verstandesbegriffe auf dieses Ideal entspringen eine Menge Prädikate, durch welche die Vernunft dasselbe denkt.

§. 42.

Dieses Ideal bestimmt die Vernunft nach Anleitung der Verstandesbegriffe positiv durch folgende Prädikate:

1) Es ist das Wesen aller Wesen; denn es ist der letzte Grund aller Uebrigen, und eben deßwegen ist es auch das höchste Wesen, Einzig, Allmächtig.

2) Es ist das allervollkommenste Wesen; denn es besitzt alle Realitäten, und ist eben deßwegen Allgenugsam.

3) Es ist ein einfaches Wesen; denn sonst würde seine Möglichkeit von seinen Theilen abhängen, eine absolute Substanz mit unbedingter Freyheit, folglich das freyeste Wesen, in welchem alles zum vollkommensten Ganzen zusammenstimmt, mithin ein unbedingt harmonisches Wesen.

4) Es

4) Es ist das Urwesen; denn alle andere Dinge sind nur durch dasselbe möglich, es existirt schlechterdings nothwendiger Weise; und ob es gleich die einzige und höchste Ursache der Welt ist, so ist es doch außerweltlich, weil es kein Theil eines Ganzen seyn kann.

§. 43.

Die negativen Bestimmungen dieses Ideals ergeben sich durch die Hinwegräumung aller Einschränkungen, welche sich bey sinnlichen Gegenständen finden. Es wird daher in dieser Hinsicht durch folgende Prädikate von der Vernunft bestimmt:

1) Es giebt weder eine Größe, noch eine Zahl, durch welche das Wesen aller Wesen bestimmt werden könnte, und es ist eben deßwegen unermeßlich. — Bey ihm fallen alle räumlichen Einschränkungen gänzlich weg. Sein Verhältniß zu den Substanzen des Universums ist von dem räumlichen Verhältniß dieser Substanzen gegen einander ganz verschieden. Es ist Allgegenwärtig, Unkörperlich, Immateriell, ein Geist, Unfigürlich, Gestaltlos; denn es ist ausser allem Raum. — Bey ihm fallen auch alle Schranken der Zeit gänzlich hinweg. Sein Verhältniß zu den Veränderungen im Weltall ist von jedem Zeit-

Zeitverhältniß ganz verschieden. Es ist ewig, immerwährend; denn es ist ausser aller Zeit.

2) Das Wesen aller Wesen ist Unendlich. Seine Realitäten sind Gradlos, Unbegränzt, es giebt für sie keinen Maaßstab.

3) Das Wesen aller Wesen ist mit allen seinen Bestimmungen Unabhängig, unbedingt Selbstständig, Unveränderlich, aus ihm müssen alle Zufälligkeiten ausgeschlossen werden. — Seine Thätigkeit ist durch Nichts eingeschränkt, nur von seiner Kraft abhängig, es ist unbedingt Selbstthätig. — Auch kann seine Thätigkeit nicht durch sich selbst eingeschränkt werden; denn es findet in ihm kein Widerstreit der Kräfte, sondern eine ganz unbedingte Harmonie statt.

4) Das Wesen aller Wesen ist in Rücksicht seines Daseyns unabhängig von Allem, was ausser ihm ist, es ist unbedingt nothwendig, in keinem Andern gegründet, sich selbst begründend.

§. 44.

Mit diesen Prädikaten schmückt die Vernunft ihr Ideal aus, und erhebt sich damit weit über alles Sinnliche, zu dem Höchsten, Erhaben=

habensten, Einzigen Gegenstand, der zwar Erstaunen und Bewunderung erregen muß; aber doch wenig Trost gewährt, und die Forderungen der Vernunft in praktischer Hinsicht lange nicht befriediget.

§. 45.

So erhaben aber auch diese Idee von der Gottheit ist, ja ob sie gleich das Höchste ist, was menschliche Vernunft hervorbringen kann; so mußte die Vernunft doch bald die große Kluft gewahr werden, die sich zwischen dieser Idee und ihrer objektiven Realität findet. Sie verdoppelte deßwegen ihre Bemühungen, diese Kluft auszufüllen, und einen sichern Uebergang von dieser Idee zu ihrer objektiven Existenz zu finden.

Zweyter

Zweyter Abschnitt.

Von den Bemühungen der Vernunft, sich von der objektiven Realität dieser Idee zu überzeugen, und Beweise für das Daseyn Gottes aufzufinden.

§. 46.

Es ist der Vernunft eigenthümlich, sich niemals bey dem blossen Besitze ihrer Erkenntnisse zu beruhigen, sondern unermüdet nach den Gründen derselben zu forschen. Diese Eigenthümlichkeit der Vernunft zeigt sich auch bey der Idee von Gott. Wenn sie einmal diese Idee errungen hat, so ist es ihr angelegentlichstes Geschäfte, die Gründe derselben kennen zu lernen. Aber anstatt diese Gründe in ihrer eigenen Naturanlage zu suchen, ist sie vielmehr bemüht, den Gegenstand ihrer Idee zu erforschen, um an ihm die Merkmale, die sie in ihre Idee aufgenommen hat, realisirt zu sehen. Sie ist nämlich gewohnt, die Merkmale ihrer Erfahrungserkenntnisse jederzeit an den Gegenständen derselben, oder vielmehr an den Empfindungen, welche durch sie gewirkt worden sind, realisirt zu sehen, und sich dadurch von der objekti-

jektiven Wahrheit ihrer Erkenntnisse zu überzeugen. Auf eben dem Wege sucht sie nun auch sich der objektiven Realität ihrer Idee von Gott zu versichern. Allein dieß kann ihr nimmermehr gelingen, weil die Merkmale ihrer Idee so beschaffen sind, daß sie gar nicht durch Empfindung wahrgenommen werden können, und es ihr also an dem Probierstein aller objektiven Wahrheit, der sie bey ihren Erfahrungserkenntnissen so sicher leitet, gänzlich mangelt. Dieß kann sie aber doch nicht bewegen, ihre Versuche hierinn aufzugeben, sondern weil ihr das Mittel mangelt, sich durch die Empfindung der objektiven Realität ihrer Idee zu versichern, so versucht sie es nun, aus ihrer Idee unmittelbar zum Objekte derselben überzugehen, und sich auf diese Art von der objektiven Existenz derselben zu überzeugen.

§. 47.

Die Bemühungen der Vernunft sich von der objektiven Realität ihrer Idee von Gott zu versichern, haben nun verschiedene Beweise für das Daseyn Gottes hervorgebracht, die sich aber alle bey genauerer Untersuchung auf drey Hauptbeweise, den ontologischen, den kosmologischen, und den physikotheologischen zurückführen lassen, und eben deßwegen nichts mehr, als theils neue Wendungen, theils neue Ausschmückungen derselben sind. Selbst der kosmologische und physikotheologische Beweis, ob sie gleich anfangs ganz

ganz neue Wege einschlagen, zum Daseyn Gottes zu gelangen, kommen doch endlich auf den ontologischen zurück, der also immer als der Einzige Hauptbeweis angesehen werden muß, durch welchen sich die Vernunft von der objektiven Existenz ihres Ideals zu überzeugen sucht.

§. 48.

Man kann sich auch leicht schon zum voraus versichern, daß es nur einen Einzigen Beweis für das Daseyn Gottes aus bloßer Vernunft geben kann, wenn man bedenkt, daß es unmöglich ist, diesen Beweis aus Etwas Anderm, als aus der Idee von der Gottheit zu führen. Dieser Beweis kann zwar wohl auf verschiedene Weise vorgetragen, durch verschiedene Wendungen mehr oder minder faßlich dargestellt, und auf verschiedene Art ausgeschmückt werden, aber am Ende kann er doch nur aus der Idee von der Gottheit, entweder aus allen Merkmalen dieser Idee zusammen genommen, oder aus dem Einen oder Andern Merkmale derselben geführt werden. Und es ist eben deßwegen auch von der Zukunft nicht zu erwarten, daß sie neue theoretische Beweise, die nicht schon auf die Eine oder Andere Art in dem ontologischen enthalten wären, auffinden werde.

Anmerkung. Es bedarf wohl kaum bemerkt zu werden, daß hier nicht von den mannigfaltigen subjektiven Gründen die Rede seyn kann, durch welche beym Einen und beym Andern der Glau-

be an das Daseyn Gottes geweckt, begründet, und unterstützt wird. Sondern es ist von objektiven Beweisen die Rede, durch welche eine apodiktische Gewißheit erzeugt werden soll. Es ist zwar allerdings gut, wenn man den Glauben an eine so wichtige Wahrheit, welche für die Vernunft selbst in aller Rücksicht das höchste Interesse hat, durch mannichfaltige Gründe zu unterstützen und zu beleben sucht; hier aber hat man es mit apodiktischen Beweisen zu thun, deren sich die Vernunft rühmt, und die eben deßwegen ganz unpartheyisch vor ihrem eigenen Richterstuhl untersucht werden müssen. Sollte sich auch das Vorgeben der Vernunft nicht gegründet finden, und alles, was sie vorzubringen weiß, nimmermehr eine apodiktische Gewißheit zu bewürken im Stande seyn, so wird doch dadurch dem Glauben an eine Gottheit gar kein Eintrag geschehen können, weil dieser auf andern, besonders auf moralischen Gründen nicht nur eben so fest und sicher ruht, sondern sich auch durch sie mehr Eingang bey den Menschen, und mehr Einfluß auf ihre Gesinnungen und auf ihren Wandel zu verschaffen weiß.

§. 49.

Der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes.

Der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes beruht auf folgenden zwey Vernunftschlüssen:

1.

Wenn das allervollkommenste Wesen möglich ist, so ist es auch wirklich.

Nun

Nun ist es möglich. (Denn der Begriff desselben enthält keinen Widerspruch.) Also ist es auch wirklich.

2.

Alles, was eine Vollkommenheit ist, muß dem allervollkommensten Wesen zukommen.

Nun ist das Daseyn eine Vollkommenheit.

Also muß das Daseyn dem allervollkommensten Wesen auch zukommen.

Man fügt diesem Beweis noch folgende zwey Bemerkungen bey:

a) So unwidersprechlich, als aus dem Begriffe eines Triangels folgt, daß seine drey Winkel zwey rechten Winkeln gleich seyen; eben so unwidersprechlich folgt aus der Idee von der Gottheit die objektive Existenz derselben.

b) Wir könnten gar keine Idee von der Gottheit haben, wenn das Objekt derselben nicht existirte.

§. 50.

Prüfung des ontologischen Beweises für das Daseyn Gottes.

Was die beyden am Ende des vorigen §. angeführten Bemerkungen betrifft, so ist hiebey wohl zu erwägen, daß allerdings der Begriff eines Triangels auch das Merkmal, daß seine

drey Winkel zwey rechten Winkeln gleich seyen, enthalte, und daß dieses eben deßwegen auch ganz richtig aus ihm gefolgert werden könne; denn wenn der Begriff eines Triangels gegeben ist, so sind auch die Merkmale desselben gegeben. Allein hier ist ja nicht von den Merkmalen eines Begriffs, sondern von der objektiven Existenz desselben die Rede. Wenn der Begriff eines Triangels schon gegeben ist; so kann aus diesem Begriff allein doch nichts über die objektive Existenz desselben ausgemacht werden, sondern man muß diese einstweilen dahin gestellt seyn lassen. Eben so lassen sich zwar aus der Idee von der Gottheit auch die Merkmale derselben richtig herleiten; denn mit dieser Idee sind auch ihre Merkmale gegeben. Aber mit dieser Idee ist das Objekt derselben noch nicht gegeben. Aus der Idee von der Gottheit läßt sich zwar ganz richtig das eine oder andere Merkmal derselben, z. E. die Ewigkeit, folgern, weil mit dieser Idee auch dieses Merkmal gegeben ist. Allein die objektive Existenz dieser Idee ist mit ihr noch nicht gegeben, und kann also auch auf keinerley Weise aus ihr gefolgert werden.

Die zweyte Bemerkung, daß wir keine Idee von der Gottheit haben könnten, wenn das Objekt derselben nicht existirte, wird durch die §. 36 — 40. widerlegt, wo gezeigt wird, wie die Idee von der Gottheit in der Vernunft gegründet sey, und bey den Fortschritten ihrer Kul-

tur nothwendiger Weise entstehen mußte. Zur Beurtheilung des §. 49. angeführten Beweises selbst mag aber folgendes dienen:

Zuförderst muß der Ausdruck Möglich, der in dem ersten Vernunftschluß zweymal vorkommt, näher bestimmt werden, weil er doppelsinnig ist. Es giebt nämlich ein logisch Mögliches und ein real Mögliches. Logisch Möglich ist jeder Begriff, in welchem nicht Merkmale verbunden worden sind, die sich widersprechen, und es ist eben deßwegen zur Beurtheilung der logischen Möglichkeit der Satz des Widerspruchs hinreichend. Zur realen Möglichkeit wird aber nicht nur erfordert, daß sich die Merkmale des Begriffs nicht widersprechen, sondern auch, daß sie durch Empfindung gegeben werden können, daß folglich der Gegenstand des Begriffs nicht nur denkbar, sondern auch anschaulich sey. Versteht man nun in diesem Vernunftschluß unter dem Ausdruck Möglich im Obersatz die logische, und im Untersatz die reale Möglichkeit, so ist der Schluß der Form nach falsch, und es läßt sich aus ihm gar nichts erweisen. Soll aber der Ausdruck Möglich im Ober= und Untersatz die logische Möglichkeit anzeigen, so ist der Schluß zwar der Form nach richtig, allein er beweist nur die logische Möglichkeit, nicht aber die reale objektive Wirklichkeit: denn das logisch Mögliche bezieht sich blos auf Begriffe, aber gar nicht auf die Objekte dersel-

derselben; und es läßt sich aus der bloßen logischen Möglichkeit des Begriffs nicht einmal etwas über die reale Möglichkeit des Objekts, noch viel weniger aber über die Wirklichkeit desselben bestimmen. Wollte man aber unter dem Ausdruck Möglich im Ober- und Untersatz die reale Möglichkeit verstehen, so würde der Untersatz schlechterdings nicht bewiesen werden können: denn wer wollte sich unterfangen, zu beweisen, daß die Gottheit nicht nur denkbar, sondern auch anschaulich sey; da doch aus der Idee von der Gottheit alles Anschauliche sorgfältig ausgeschlossen worden ist.

Durch den zweyten Vernunftschluß soll der Obersatz des ersten erwiesen werden, das heißt, es soll erwiesen werden, daß in der Möglichkeit des allervollkommensten Wesens auch die Wirklichkeit desselben enthalten sey. Dieß geschieht dadurch, daß im Untersatz angenommen wird, das Daseyn sey eine Vollkommenheit, und da der Gottheit, vermöge der Idee von ihr, alle Vollkommenheiten zukommen, so müsse ihr auch das Daseyn zukommen. Allein daß Daseyn eine Vollkommenheit sey, kann nimmermehr erwiesen werden: denn durch das Daseyn erhält ein Ding nicht mehrere Vollkommenheiten, als ihm schon vorher durch den Begriff beygelegt worden sind; es wird nur das Ding selbst mit allen seinen Prädikaten gesetzt. Die Begriffe Möglich, Wirklich und Nothwendig bezeichnen blos die Verhält-

hältnisse der Vorstellungen und ihrer Objekte zum erkennenden Subjekt, und durch sie wird in den Objekten nichts bestimmt. Wollte man aber auch zugeben, daß Daseyn eine Vollkommenheit seye, so würde doch nichts für die objektive Existenz der Gottheit daraus geschlossen werden können, sondern blos folgen, daß, da in der Idee von der Gottheit alle Vollkommenheiten zusammen gedacht werden müssen, auch die Vollkommenheit der Existenz darunter begriffen sey, mithin die Gottheit als existirend gedacht werden müsse. Nun würde es aber immer noch dahin gestellt bleiben müssen, ob sie auch ausser den Gedanken objektiv existire. — Man darf sich auch nur selbst fragen, ob der Satz: Gott existirt, ein analytischer (die Erkenntniß blos erläuternder) oder ein synthetischer (die Erkenntniß erweiternder) Satz sey? Behauptet man das Erste, so ist es in der That eine elende Spielerey, in die Idee von der Gottheit erst die Existenz mit aufzunehmen, um sie hernach wieder daraus herleiten zu können. Zu dem würde damit nicht einmal etwas gewonnen werden: denn man hätte zwar (mit welchem Recht? müßte erst noch bestimmt werden) in die Idee von der Gottheit neben andern Begriffen auch den der Existenz aufgenommen, und könnte ihn deßwegen auch wieder daraus herleiten; aber die Frage: ob die Gottheit auch wirklich existire? würde immer noch unentschieden bleiben. Man müßte nur behaupten wollen, daß zwischen dem

Begriff der Existenz und ihrer Wirklichkeit kein Unterschied statt finde. Ist aber der Satz: Gott existirt, ein synthetischer Satz, wie er es denn auch wirklich ist, und wie es alle Sätze sind, die eine Existenz anzeigen, so muß man ausser dem Begriffe des Subjekts noch einen andern Grund haben, durch den man berechtiget wird, das Merkmal der Existenz mit dem Subjekte zu verknüpfen. Für solche erkennende Wesen aber, als wie wir Menschen sind, gibt es keinen andern Grund hiezu, als die Empfindung; die aber hier nicht statt finden kann, weil aus der Idee von der Gottheit alles Sinnliche sorgfältig ausgeschlossen werden muß.

Man mag auch dem ontologischen Beweis diese oder jene Wendung geben; so beruht doch immer das Wesentliche desselben darauf, daß von dem Begriffe eines Dinges auf die objektive Existenz desselben geschlossen wird. Dieser Schluß läßt sich aber nimmermehr rechtfertigen. Aus dem bloßen Begriff eines Dinges läßt sich zwar auf das Gedacht werden desselben, und auch wohl auf das Gedacht werden müssen, aber nicht auf das objektive Daseyn desselben schliessen. Es läßt sich überhaupt von Begriffen zu einem objektiven Daseyn nur vermittelst der Empfindung gelangen. Wo aber dieses Mittel nicht statt findet, da läßt sich auch über das objektive Seyn oder Nichtseyn gar nichts apodiktisch bestimmen.

Wollte

Wollte man aber auf die apodiktische Gewißheit hierinn Verzicht thun, und blos behaupten, daß es doch wohl vernünftig, gut, nützlich, beruhigend, und mit den Bedürfnissen der Vernunft ganz übereinstimmend sey, eine Gottheit zu glauben, da man sie sich ja doch als existirend gedenken müsse; so läßt sich hiegegen nicht nur gar nichts einwenden, sondern es wird vielmehr in der Folge noch gezeigt werden, daß es ausser diesen spekulativen Gründen noch andere gebe, die einen solchen Glauben nicht nur als vernunftmäßig rechtfertigen, sondern so gar dazu nöthigen. Durch diese Gründe wird nicht nur der Glaube an eine Gottheit gerechtfertiget, sondern auch die Idee derselben auf eine solche Art bestimmt werden, wie sie bestimmt seyn muß, wenn sie den moralischen Zwecken entsprechend, und für die gesammten Bedürfnisse der Vernunft befriedigend seyn soll. Da hingegen die Idee von der Gottheit, so wie sie aus spekulativen Gründen in den §. 41 — 45 bestimmt worden ist, zwar erhaben, ja das Ideal der spekulativen Vernunft ist, und eben deßwegen das Gemüthe zur Bewunderung und zum Erstaunen dahin reißt; aber nur wenig Trost und Beruhigung gewähren, und das sittliche Interesse der Vernunft gar nicht befriedigen kann.

§. 51.

Der kosmologische Beweis für das Daseyn Gottes.

Der kosmologische Beweis für das Daseyn Gottes beruht auf folgenden Vernunftschlüssen:

1.

Wenn Etwas wirklich ist; so ist auch Etwas unbedingt nothwendiger Weise wirklich.

Nun ist die Welt wirklich.

Also ist auch Etwas unbedingt nothwendiger Weise wirklich.

2.

Das unbedingt nothwendige Wesen ist, entweder die Welt; oder es ist ein von der Welt verschiedenes Wesen.

Nun ist das unbedingt nothwendige Wesen nicht die Welt.

Also ist es ein von der Welt verschiedenes Wesen.

3.

Dasjenige Wesen, dessen Nichtexistenz unmöglich ist, ist das unbedingt nothwendige Wesen.

Nun ist das allervollkommenste Wesen dasjenige, dessen Nichtexistenz unmöglich ist.

Also ist das allervollkommenste Wesen das unbedingt nothwendige Wesen.

§. 52.

Prüfung des kosmologischen Beweises für das Daseyn Gottes.

In dem ersten Vernunftschluß dieses Beweises wird aus dem Daseyn der Welt auf ein unbedingt nothwendiges Daseyn geschlossen. Es ist schon im §. 37. gezeigt worden, wie die Vernunft den Begriff einer ganz unbedingten Ursache erzeuge; aber auch, daß sie die objektive Realität dieses Begriffs auf keinerley Weise erhärten könne. Hier wird nun auch von der Wirklichkeit der Welt auf eine unbedingt nothwendige Wirklichkeit geschlossen, und es ist gegen diesen Schluß auch gar nichts einzuwenden, wenn man nur nicht vergißt, daß diese unbedingt nothwendige Wirklichkeit eine bloße Idee ist, auf welche die Vernunft bey ihren Fortschritten zwar nothwendiger Weise gelangen muß, deren objektive Realität sie aber mit gar Nichts erhärten kann: denn die objektive Existenz kann nur durch Erfahrung erwiesen werden; es findet sich aber in dem ganzen Innbegriff der Erfahrung nichts, auf welches sich die Idee der unbedingt nothwendigen Wirklichkeit anwenden ließe. Wenn nun dieser Vernunftschluß blos die Idee einer unbedingt nothwendigen Wirklichkeit erhärtet, so leistet er das nicht, wozu man ihn doch eigentlich ersonnen hat: denn es ist doch hier nicht blos um diese Idee, sondern um die objektive Realität derselben zu thun. Will

man

man aus dem Daseyn der Welt, nicht blos auf die Idee, sondern auf die objektive Realität eines unbedingt nothwendigen Daseyns schließen; so muß man vor allen Dingen die Empfindungen nahmhaft machen, aus welchen ein solches Daseyn eben so gut erhärtet werden kann, als das objektive Daseyn der Welt durch Empfindungen gegeben wird. Sonst verwechselt man das objektive Daseyn mit dem Begriff des Daseyns. Das objektive Daseyn kann nur durch Empfindung gegeben, aber der Begriff des Daseyns kann gedacht werden. Aus dem Begriff eines bedingten Daseyns läßt sich auch auf die Idee eines unbedingt nothwendigen Daseyns schliessen; aber dieser Idee mangelt die objektive Realität eben so wohl, als sie dem Begriff des bedingten Daseyns mangelt, und so wie dieser nur durch Empfindungen objektive Realität erhalten kann, so müßte es auch Empfindungen geben, wodurch jene Idee ihre objektive Realität erhielte, welches aber bey der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens unmöglich ist.

Durch den zweyten Vernunftschluß dieses Beweises soll erwiesen werden, daß das unbedingt nothwendige Wesen ein von der Welt verschiedenes Wesen sey. Hier wird im Obersatz vorausgesetzt, daß die Idee des unbedingt nothwendigen Wesens objektive Realität habe, und nur bestimmt, daß es ein von der Welt verschiedenes Wesen sey. Da aber aus den Bemerkungen zu dem ersten Vernunftschluß dieses

Beweises erhellet, daß die objektive Realität dieser Idee nimmermehr erhärtet werden kann; so ist es ganz überflüssig, zu untersuchen, ob dieses Wesen von der Welt verschieden sey, oder nicht? Die Frage müßte seyn: ob der Begriff dieses Wesens von dem Begriff der Welt verschieden sey? und diese Frage liesse sich zwar leicht beantworten, aber die Antwort würde nichts für die gegenwärtige Absicht entscheiden. — Wenn man aber auch die objektive Realität eines unbedingt nothwendigen Wesens voraussetzt, so kann doch durch diesen zweyten Vernunftschluß nicht erhärtet werden, daß es ein von der Welt verschiedenes Wesen sey. Es kommt nämlich in diesem Vernunftschluß der Ausdruck Welt vor, aber es wird gar nicht bestimmt, ob man sich darunter die Welt als den Innbegriff der Erscheinungen, oder das unbekannte Etwas, das diesen zum Grunde liegt, denken soll. Der Obersatz ist also unvollständig; er sollte so heißen: das unbedingt nothwendige Wesen ist entweder die Welt, als der Innbegriff der Erscheinungen; oder es ist die Welt, als dasjenige Etwas, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegt; oder es ist ein von der Welt verschiedenes Wesen. Nun kann man zwar wohl zugeben, daß das unbedingt nothwendige Wesen nicht die Welt sey, in so ferne darunter der Innbegriff von Erscheinungen verstanden wird; aber man kann nimmermehr beweisen, daß das unbedingt nothwendige Wesen nicht

nicht die Welt sey, in so ferne darunter dasjenige Etwas verstanden wird, das den Erscheinungen zum Grunde liegt: folglich kann auch durch diesen Vernunftschluß nicht erwiesen werden, daß das unbedingt nothwendige Wesen ein von der Welt verschiedenes Wesen sey.

In dem dritten Vernunftschluß dieses Beweises wird daraus, daß das allervollkommenste Wesen dasjenige sey, dessen Nichtexistenz unmöglich ist, erwiesen, daß das allervollkommenste Wesen das unbedingt nothwendige Wesen sey. Hier wird also aus dem Begriff des allervollkommensten Wesens, in welchen man die unbedingt nothwendige Existenz schon mit eingeschlossen hat, gefolgert, daß es auch das unbedingt nothwendige Wesen sey. Dieß ist aber ein fehlerhafter Cirkel. Man behauptet eigentlich: das allervollkommenste Wesen ist das unbedingt nothwendige Wesen, weil es unbedingt nothwendiger Weise existirt, das heißt, das allervollkommenste Wesen ist das unbedingt nothwendige Wesen, weil es das unbedingt nothwendige Wesen ist. — Zudem wird hier aus dem Begriff des allervollkommensten Wesens auf die unbedingt nothwendige Existenz desselben geschlossen, so wie dieß schon beym ontologischen Beweis §. 49. geschah, und dieser kosmologische Beweis geht hier völlig in den ontologischen über. Es finden also auch alle die Bemerkungen wieder statt, die bey der Prüfung dieses Beweises im §. 50. vorgekommen sind.

Hier

Hier kann endlich noch bemerkt werden, daß der kosmologische Beweis nur dem Scheine nach von dem ontologischen verschieden sey. Es wird blos kosmologisch verfahren, um zur Idee eines unbedingt nothwendigen Daseyns zu gelangen. So bald man einmal bis dahin gekommen ist, so wird der kosmologische Weg gänzlich verlassen, und wieder der ontologische betreten: wodurch die im §. 48. gemachte Bemerkung bestättiget wird.

§. 53.

Der physikotheologische Beweis für das Daseyn Gottes.

Die Betrachtung der Welt, und die darinn wahrgenommene Schönheit und Pracht, Ordnung, Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit aller Dinge; die aus der Einrichtung der Welt überall hervorleuchtende Weisheit und Güte mußte die Vernunft bald auf den Gedanken eines weisen und gütigen Urhebers des Weltalls leiten, der sich die wahrgenommenen Zwecke dachte, und Alles nach denselben harmonisch, so gütig und weislich anordnete. — Die Zusammenstimmung der so unzählbaren mannigfaltigen Geschöpfe zu einem harmonischen Ganzen; die Gewahrnehmung, daß dem Wohl und der Glückseeligkeit der lebendigen Wesen alles übrige als Mittel untergeordnet ist; die bey der größten Mannigfaltigkeit wahrgenommene Einheit, Ordnung und Harmonie mußte die Vernunft bey

den Fortschritten ihrer Kultur auf Einen weisen, gütigen, mächtigen Urheber leiten, der Alles, was ist, so trefflich anordnete; überall die passendsten Mittel zur Erreichung der weisesten Zwecke wählte; und die mannigfaltigsten Arten von Geschöpfen nach allgemeinen, beständigen, und nothwendigen Gesetzen zu einem harmonischen Ganzen verband. Je mehr sich in der Folge die Naturkenntniß erweiterte und vervollkommte; je mehr man einsehen lernte, daß auch das, was man anfänglich für minder vollkommen, oder gar für zweckwidrig hielt, auf das beste mit der Vollkommenheit des Ganzen zusammenstimme; je mehr man auch in der Einrichtung einzelner, anfänglich gering geachteter Geschöpfe die Spuren einer nie genug zu bewundernden Weisheit und Güte entdeckte; um so mehr mußte auch die Ueberzeugung von einem weisen, mächtigen und gütigen Urheber der Welt begründet und verbreitet werden. Auch in der Folge wird jeder Fortschritt, den man in der Naturkenntniß macht (und diese Kenntnisse können ins Unendliche vermehrt und vervollkommt werden,) diese Ueberzeugungen befestigen und beleben.

Diese in der Einrichtung der Welt wahrgenommene Spuren der Weisheit, Macht und Güte enthalten die Materialien zu dem physikotheologischen Beweise für das Daseyn Gottes, der sich auf das herrlichste ausschmücken, auf

das

das mannigfaltigste wenden, für den gemeinsten Verstand faßlich, und für das roheste Herz eindringend darstellen läßt. Der Beweis selbst aber, man mag ihm diese oder jene Wendung geben, beruht nach seinen wesentlichen Bestandtheilen auf folgenden Vernunftschlüssen:

1.

Wo Spuren von Weisheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit angetroffen werden, da muß auch ein vernünftiges Wesen seyn, das der Urheber aller dieser Vollkommenheiten ist.

Nun finden sich in der Welt ganz unverkennbare und unzählig mannigfaltige Spuren dieser Art.

Also muß es ein vernünftiges Wesen geben, das der Urheber aller dieser Vollkommenheiten ist.

2.

Wo unzählig viele und mannigfaltige Theile auf das Beste zu Einem Ganzen harmonisch verbunden sind, da kann auch nur Ein Urheber seyn, der das Einzelne nach einem höchsten Prinzip zu Einem Ganzen verknüpft hat.

Nun findet sich in der Welt diese Zusammenstimmung der größten Mannigfaltigkeit zu Einem harmonischen Ganzen.

Also giebt es auch nur Einen vernünftigen Urheber des Weltalls.

3.

Dasjenige Wesen, ohne welches die Welt mit allen ihren Vollkommenheiten nicht einmal möglich ist, ist das unbedingt nothwendige Wesen.

Nun ist ohne Einen vernünftigen Urheber die Welt mit allen ihren Vollkommenheiten nicht einmal möglich.

Also ist der vernünftige Urheber der Welt das unbedingt nothwendige Wesen.

4.

Das unbedingt nothwendige Wesen ist das allervollkommenste Wesen.

Nun ist der vernünftige Urheber der Welt das unbedingt nothwendige Wesen.

Also ist der vernünftige Urheber der Welt das allervollkommenste Wesen.

§. 54.

Prüfung des physikotheologischen Beweises für das Daseyn Gottes.

Der physikotheologische Beweis für das Daseyn Gottes hat das Vorzügliche, daß er dem gemeinsten Verstand einleuchtet, und sich dem rohesten Herzen empfiehlt; indem er sich auf Sätze gründet, deren Wahrheit die tägliche Erfahrung bestättiget, und durch Schlüsse zu seinem Ziele fortgeht, deren sich auch die Vernunft noch in ihrer Kindheit täglich bedient. Die

Vernunft auf der niedrigsten Stufe ihrer Kultur vermag es nicht, auch nur ein sehr unvollkommenes Gebäude einem blinden Zufall oder Ungefähr zuzuschreiben; sie urtheilt, daß da, wo Ordnung, Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit sich findet, auch ein vernünftiges Wesen seyn müsse, das diese Einrichtung getroffen hat. Auch empfiehlt sich dieser Beweis dadurch, daß er zu der Idee von der Gottheit neue Bestimmungen hinzufügt, wodurch sie aus den höhern Regionen der Spekulation gleichsam zum gemeinsten Verstande herabgezogen, und den Bedürfnissen des menschlichen Herzens angemessen wird. Der ontologische und kosmologische Beweis mußten es dahin gestellt seyn lassen, wie sich das Urwesen zur Welt und deren Hervorbringung verhalte; der physikotheologische Beweis aber kündiget dieses Urwesen als die höchste Intelligenz an, und bestimmt es analogisch nach den eingeschränkten Vollkommenheiten der menschlichen Natur. Nach diesen Bestimmungen verhält sich das Urwesen zur Welt und deren Hervorbringung, wie sich ein Künstler zu seinem Kunstwerk verhält: dadurch wird die Idee von der Gottheit gleichsam versinnlicht, und dem menschlichen Herzen nahe gebracht. Die Gottheit besitzt den allervollkommensten Verstand, dem die allergrößte, deutlichste, tiefsinnigste Erkenntniß alles Möglichen eigen ist. Ihr ist nichts dunkel; sie übersieht den Zusammenhang aller Dinge auf das vollkommenste; sie ist untrüglich, all-

 wissend,

wissend, allweise, allgütig. Sie will nicht nur das Beste, sondern bringt es auch jederzeit auf das vollkommenste zu Stande. Diese Bestimmungen knüpfen die Idee von der Gottheit an die geistigen Vollkommenheiten der menschlichen Natur, und dadurch gewinnt sie nun, da sie vorher blos Staunen und Bewunderung erregte, den wohlthätigsten Einfluß auf das menschliche Herz.

Es kann auch gar nicht geläugnet werden, daß die Schlußart, deren sich der physikotheologische Beweis bedient, zum Daseyn Gottes zu gelangen, ganz vernünftig sey; daß dieser Beweis schon in Millionen von Menschen den Glauben an die Gottheit begründet und befestiget habe, und, so Gott will, Trotz aller Spekulation, noch in Zukunft in Millionen von Menschen begründen und befestigen werde. Auch würde es unweise, menschenfeindlich und vergeblich seyn, diesem Beweis seine überzeugende Kraft absprechen, oder das Ansehen, das ihm gebührt, verdächtig machen zu wollen. Es kann also auch bey der nachfolgenden Prüfung desselben keineswegs darauf angelegt seyn, den Glauben an die Gottheit zu verdrängen, oder auch nur zu schwächen: sondern die Absicht ist blos, die Anmassungen der Vernunft, wenn sie mit diesem Beweis apodiktische Gewißheit vorspiegelt, aufzudecken; der stolzen Demonstrirsucht Zaum und Zügel anzulegen; die Vernunft zu der ihr so nöthigen Selbstkenntniß zu leiten;

und

und an die Stelle eines vorgegebenen und prahlerischen Wissens einen vernünftigen Glauben zu setzen, der nicht nur selbst unerschütterlich feste steht, sondern auch der Religion und Tugend eine Stütze verschafft, durch welche sie gegen die Anfälle der Witzeley und der Spekulation auf immer gesichert sind.

Durch den ersten Vernunftschluß dieses Beweises wird aus den in der Welt vorhandenen Spuren von Weisheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit auf einen vernünftigen Urheber derselben geschlossen. Es ist allerdings der Vernunft gemäß, aus den Spuren der Weisheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit auf einen vernünftigen Urheber zu schliessen: Aber obgleich dieser Schluß eine ausgebreitete Analogie für sich hat; so ist der Obersatz desselben doch nicht ohne Ausnahme wahr, und die richtigen Folgerungen, welche aus demselben hergeleitet werden, können eben deßwegen zwar einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, aber niemals apodiktische Gewißheit für sich haben. Wie viele Spuren von Weisheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit lassen sich nicht an den Zellen der Bienen, an den Nestern der Vögel, u. s. w. entdecken, und doch bauen weder die Bienen ihre Zellen, noch die Vögel ihre Nester nach angestellten vernünftigen Ueberlegungen, nach Begriffen von Weisheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit. Aus den Wirkungen kann man nicht mit apodiktischer

Gewißheit auf die Beschaffenheit der Ursache schliessen, sondern wenn man diese kennen lernen will, so muß man erst Erfahrungen für sich haben, nach welchen man diese Beschaffenheiten bestimmen kann. Hier aber wird von den Begriffen der Ursache und Wirkung ein Gebrauch gemacht, der über alle Erfahrung hinausgeht, und sich eben deßwegen auch nicht rechtfertigen läßt. Nicht nur die Beschaffenheit der Ursache kann nicht nach der Wirkung bestimmt werden, sondern selbst das aus der Wirkung geschlossene Daseyn der Ursache bleibt so lange ein leerer Begriff, als er nicht durch etwas Gegebenes ausgefüllt wird. Der Satz: Jede Wirkung hat eine Ursache, ist zwar ein wahrer Satz, aber er ist auch so lange ein leerer Satz, als nicht die Materie der in ihm verbundenen Begriffe durch Empfindung gegeben wird. Der vernünftige Urheber der Welt aber ist ein Gegenstand, der außer den Gränzen aller Erfahrung liegt, über dessen objektives Daseyn und Beschaffenheit sich eben deßwegen aus blos spekulativen Gründen mit apodiktischer Gewißheit (wovon doch hier einzig und allein die Rede ist,) nichts bestimmen läßt. — Auch würde dieser Vernunftschluß, wenn ihm die angeführten Bemerkungen nicht entgegen stünden, doch nur auf einen Weltbaumeister, aber nicht auf einen Weltschöpfer führen: denn die Analogie der Welt mit menschlichen Kunstwerken führt einmal nicht weiter. Menschen können vorhan-

dene Materialien auf verschiedene Art und Weise künstlich zusammenfügen, ohne daß diese Materialien ihrem Daseyn nach von ihnen abhängen. Eben so könnte also auch der Weltbaumeister die vorhandene Materie nach den Gesetzen der Weisheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit geformt haben, ohne diese Materie selbst hervorgebracht zu haben; ja er könnte sogar durch die Beschaffenheit dieser Materie eingeschränkt gewesen seyn, und die in der Welt vorhandene mannigfaltige Uebel und Unvollkommenheiten könnten in der von dem Weltbaumeister unabhängigen Materie gegründet seyn. Wenigstens kann aus dem angeführten Vernunftschluß hierüber nichts bestimmt werden. — Endlich führt dieser Vernunftschluß zwar auf einen vernünftigen Welturheber; aber noch lange nicht auf einen allmächtigen, allweisen, allgütigen Welturheber, auf Gott: denn aus diesem Vernunftschluß, wenn ihm auch die angeführten Schwierigkeiten nicht entgegen stünden, würde doch nicht weiter geschlossen werden können, als daß der Welturheber so viel Weisheit, Macht und Güte besitzen müsse, als zu der Hervorbringung und Anordnung des Weltganzen erforderlich ist. Welcher unter den Sterblichen aber will sich anmaßen, apodiktisch zu bestimmen, daß dazu gerade Allmacht, Allweisheit u. s. w. erforderlich sey? Die Prädikate, sehr weise, sehr mächtig, u. s. w. passen aber zu der Vernunftidee von der Gottheit gar nicht; denn sie zeigen blos ein Verhältniß zum erkennenden Subjekt

jekt an: die Vernunft aber denkt sich in ihrer Idee von der Gottheit das Unbedingte, das All der Vollkommenheit.

In dem zweyten Vernunftschluß wird aus der in der Welt wahrgenommenen Zusammenstimmung der größten Mannigfaltigkeit zu Einem harmonischen Ganzen auf Einen vernünftigen Welturheber geschlossen. Die Bemerkungen, die bey dem ersten Vernunftschluß angebracht wurden, sind auch hier anwendbar: denn wenn auf diesem Wege nicht einmal über das objektive Daseyn eines vernünftigen Welturhebers etwas mit apodiktischer Gewißheit bestimmt werden kann; so wird wohl über die Fragen: ob es nur Einen oder Mehrere Urheber der Welt gebe? ob die Materie der Welt einen andern, und die Form der Welt wieder einen andern Urheber habe? sich noch viel weniger etwas apodiktisch bestimmen lassen, so lange man nicht andere Beweisgründe zum Vorschein bringt: denn mehrere harmonirende Ursachen würden diese Zusammenstimmung der Mannigfaltigkeit zur Einheit eben so gut bewirken können.

Durch den dritten Vernunftschluß wird der Welturheber als das unbedingt nothwendige Wesen bestimmt, weil ohne ihn die Welt mit allen ihren Vollkommenheiten nicht einmal möglich wäre. Hier wird nun die physikotheologische Bahn, auf welcher dieser Beweis bisher fort-

gieng,

gieng, auf einmal verlassen, weil man bemerkte, daß auf diesem Wege das Ziel nimmermehr zu erreichen sey. Man wendet sich deßwegen wieder zum kosmologischen Beweis, und schließt aus dem Daseyn der Welt auf ein unbedingt nothwendiges Wesen. Es sind also hier eben die Bemerkungen anwendbar, die im §. 52. vorgekommen sind.

Endlich wird im vierten Vernunftschluß der vernünftige Urheber der Welt als das allervollkommenste Wesen bestimmt, weil dem unbedingt nothwendigen Wesen auch alle Vollkommenheiten zukommen müssen. Mit diesem Vernunftschluß endiget der physikotheologische Beweis ganz ontologisch, indem er aus blossen Begriffen nicht nur das Daseyn, sondern auch die Beschaffenheiten des Welturhebers bestimmt. Es finden deßwegen hier die Bemerkungen Statt, die im §. 50. entwickelt worden sind.

§. 55.

Ob nun gleich durch die bisher vorgekommenen spekulativen Gründe nimmermehr eine Demonstration für das Daseyn Gottes zu Stande gebracht werden kann, welche apodiktische Gewißheit erzeugte; so kann doch die Vernunft die Idee von der Gottheit schlechterdings nicht aufgeben; indem nicht nur ihre theoretische Erkenntnisse erst durch diese Idee einen Schlußstein erhalten, der ihnen Haltung und Festigkeit

giebt, sondern auch ihr sittliches Interesse einzig und allein durch den festen Glauben an die Gottheit befriediget werden kann. Die Idee von der Gottheit ist für die Vernunft die interessanteste ihrer Ideen, sowohl in theoretischer, als in praktischer Rücksicht. Ohne Gott ist Wahrheit ein leerer Name; alle unsere Erkenntnisse sind ein Aggregat von Bruchstücken, die sich nimmermehr zu einem Ganzen verbinden lassen; die Welt ist das unauflöslichste aller Räthsel. Ohne Gott giebt es weder Trost, noch Beruhigung, noch Erquickung bey den Bekümmernissen dieses Lebens; ohne Gott giebt es keine Zuflucht, keinen Ruhepunkt in den bittersten Leiden und am Rande des Grabes; ohne Gott giebt es keine Hoffnung einer vergeltenden Zukunft; ohne Gott ist das, was dem Menschen allein Würde giebt, ist Tugend eine Schimäre; ohne Gott sind wir selbst der größte Widerspruch: denn unsere ganze Natur ist so eingerichtet, daß wir an Gott glauben müssen, wenn wir anders konsequent denken, und sittlich handeln, das heißt, wenn wir Menschen seyn wollen. Es muß also auch einen Weg geben, zur festen Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes, zum unerschütterlichen Glauben an die Gottheit zu gelangen.

Dritter Abschnitt.

Von den sittlichen Anlagen des Menschen, in Hinsicht auf den Glauben an Gott.

I.

Entwicklung der sittlichen Anlagen des Menschen.

§. 56.

Es ist Thatsache, daß der Mensch nicht nur erkennt, sondern auch begehrt. Es muß ihm also auch ein Begehrungsvermögen zugeschrieben werden, das ist, ein Vermögen, seinen Vorstellungen objektive Realität zu verschaffen, oder doch wenigstens, sich zu bestreben, die Gegenstände seiner Vorstellungen wirklich zu machen. Dieses Vermögen heißt Wille in weitläufigster Bedeutung.

§. 57.

Der Mensch hat also einen Willen, der zwar von seinem Erkenntnißvermögen abhängt, indem er durch Vorstellungen bestimmt wird, die Gegenstände derselben wirklich zu machen; aber doch

doch als ein von dem Erkenntnißvermögen spezifisch verschiedenes Grundvermögen gedacht werden muß; weil es zwey ganz verschiedene Aeusserungen des Vorstellungsvermögens sind, einen Gegenstand durch seine Merkmale bestimmen, das heißt, ihn erkennen, und sich bestreben, einen Gegenstand wirklich zu machen, das heißt, ihn begehren.

§. 58.

Bey jeder Willenshandlung kann das Objekt, welches begehrt wird, und die Art und Weise der Vorstellung, durch welche es begehrt wird, oder warum es begehrt wird, von einander unterschieden werden. Der Gegenstand des Begehrens ist die Materie des Willens; die Art und Weise der Vorstellung, durch welche der Gegenstand begehrt wird, ist die Form des Willens. Die Materie des Willens hängt nicht von dem Begehrungsvermögen ab; denn sie ist der ausser demselben befindliche Gegenstand, nach dessen Realisirung der Wille strebt, und sie kann eben deßwegen auch kein Eintheilungsgrund des Willens seyn: aber die Form des Willens ist in ihm selbst gegründet, und nach ihr kann also auch der Wille selbst eingetheilt werden.

§. 59.

Da die Form des Willens von der Art und Weise der Vorstellungen abhängt, durch welche

welche ein Gegenstand begehrt wird, und es sinnliche, Verstandes- und Vernunftvorstellungen giebt; so wird der Wille, je nachdem er durch die Eine oder Andere Art dieser Vorstellungen bestimmt wird, entweder ein sinnlicher, oder ein verständiger, oder ein vernünftiger Wille genannt werden müssen. Weil aber doch auch Verstandes- und Vernunftvorstellungen immer noch Etwas Sinnliches enthalten können, so wird der Wille auch alsdenn noch sinnlich genannt werden müssen, wenn er nur durch das in den Verstandes- und Vernunftvorstellungen enthaltene Sinnliche bestimmt wird, und er wird erst ein vernünftiger Wille heißen, wenn er durch das, was die Vernunft an den Vorstellungen gewirkt hat, bestimmt wird.

§. 60.

Wenn man bey sich selbst untersucht, warum Etwas begehrt wird, so ergiebt sich, daß man Etwas begehrt, entweder weil es angenehme Eindrücke, Lust verursacht, oder weil man es für ein Mittel zu einem allgemeinen Zwecke zur Glückseeligkeit hält; oder weil die Vernunft fordert, daß man es wollen soll. Eben so verhält es sich auch, wenn man untersucht, warum Etwas verabscheut wird. Man verabscheut Etwas entweder wegen der unangenehmen Eindrücke, welche es verursacht; oder weil man es für ein Hinderniß der Glückseeligkeit hält; oder weil die Vernunft gebietet, daß man es verabscheuen

scheuen

scheuen soll. In einzelnen Fällen des Begehrens und Verabscheuens können entweder alle diese Gründe, oder nur zwey derselben, oder nur Einer wirksam seyn; auch kann der Eine mehr, der Andere weniger zu einem bestimmten Begehren oder Verabscheuen beytragen.

§. 61.

Theilt man nun den Willen nach den Gründen ein, durch welche das Begehren und Verabscheuen bestimmt wird; so giebt es ein blos thierisches, ein sinnlich verständiges, und ein vernünftiges Begehrungsvermögen. Das thierische Begehrungsvermögen wird blos durch die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen; das sinnlich verständige durch die Verhältnißvorstellungen der Mittel zum Zwecke; und das vernünftige durch die Forderungen der Vernunft in Thätigkeit gesetzt. Zuerst ist in dem Menschen blos das thierische Begehrungsvermögen thätig: angenehme und unangenehme Eindrücke, Gefühle der Lust und der Unlust, Vergnügen und Schmerz, setzen ihn in Thätigkeit. Dieß ist der Fall bey Thieren, bey Kindern und bey Erwachsenen, die noch Kinder am Verstande sind, und es öfters ihr ganzes Leben hindurch bleiben. — So wie aber der Mensch seine geistigen Anlagen kultivirt, sich zu den Begriffen von Zwecken und Mitteln empor schwingt, und unter dem Namen der Glückseeligkeit zwar immer noch von Gefühlen der

Lust und Unlust geleitet, sich den höchst mögli-chen Grad des Wohlseyns, der Stärke, dem Umfange und der Dauer nach, zu seinem Zwe-cke macht; so wird sein sinnlich verständiges Begehrungsvermögen in Thätigkeit gesetzt: Er tritt aus dem blos thierischen Zustande heraus, Verstandes- und Vernunftvorstellungen bestim-men seinen Willen, obgleich es eigentlich nur die Sinnlichkeit ist, die ihn unter der Leitung des Verstandes und der Vernunft in Thätigkeit setzt, indem nur Wohlseyn unter dem allgemei-nen Namen der Glückseeligkeit der Gegenstand seines Begehrens ist, und Verstand und Ver-nunft blos im Dienste und zum Behuf der Sinnlichkeit beurtheilen, welche Gegenstände am meisten zur Erreichung seines allgemeinen Zwecks, der Glückseeligkeit, beytragen. — Entwickeln sich aber die geistigen Anlagen des Menschen auf dem Wege seiner Kultur noch mehr, erhebt er sich nach und nach zu den Begriffen von Recht und Unrecht, fängt er an einzusehen, daß es ausser der Glückseeligkeit noch etwas Höhe-res für ihn giebt, und daß es bey der Bestim-mung seines Werths nicht sowohl auf das an-kommt, was er besitzt und genießt, als auf das, was er selbst ist, kurz, fängt die Vernunft an, in ihm gesetzgebend zu werden, und ihm zu gebieten, das zu verabscheuen, jenes zu begeh-ren, nicht sowohl weil es ein Hinderniß oder ein Mittel zu seinem Zweck, zur Glückseeligkeit, ist, sondern weil es die Vernunft unabhängig

von

von Glückseeligkeit, begehrungs = oder verabscheuungswürdig vorstellt, so erwacht das vernünftige Begehrungsvermögen, das im eigentlichsten Verstande Wille genennt wird.

§. 62.

Wenn man das Begehrungsvermögen in das untere und obere abtheilt; so muß das thierische und das sinnlich verständige zum untern, das vernünftige aber zum obern Begehrungsvermögen gezählt werden. So lange der Mensch blos durch Lust und Unlust, oder auch durch das, was er Glückseeligkeit nennt, in Thätigkeit gesetzt wird, so ist auch nur das untere Begehrungsvermögen bey ihm wirksam, wobey zwar Verstand und Vernunft thätig sind, aber nur um die Gegenstände nach ihrem Beytrag zum höchstmöglichen Grad des Wohlseyns zu beurtheilen. Erst wenn die Vernunft ganz erwacht, und unabhängig von der Sinnlichkeit dem Willen Gesetze vorschreibt, und Etwas an und für sich als begehrungs = oder verabscheuungswürdig vorstellt, wird das obere Begehrungsvermögen wirksam.

§. 63.

So wie es Thatsache ist, daß der Mensch ein Begehrungsvermögen hat, so ist es auch Thatsache, daß er ein oberes Begehrungsvermögen oder einen Willen im eigentlichsten Verstande hat: denn das Bewußtseyn belehrt einen

Jeden,

Jeden, der seine geistigen Anlagen gehörig angebaut hat, daß ihm die Vernunft ausser der Glückseeligkeit und den Mitteln dazu noch etwas an und für sich begehrungs- oder verabscheuungswürdig vorstellt. Wer muß sich nicht für verpflichtet halten, vernünftig zu handeln, auch ohne auf die Folgen zu sehen, welche eine solche Handlungsart nach sich zieht? Wer muß nicht Ehrlichkeit, Treue, Wahrhaftigkeit, wenn sie in Handlungen sichtbar werden, selbst dann, ja nur um so vorzüglicher achten, wenn sie nicht Glückseeligkeit, sondern Haß, Verfolgung, Unterdrückung und Mühseeligkeiten aller Art zur Folge haben? Wer muß den Heiligen des Evangeliums nicht dann noch, ja nur um so mehr achten, wenn er ihn für seine Bemühungen um das Wohl seiner Zeitgenossen, für seinen Eifer in Aufstellung und Ausbreitung der Wahrheit, für seine unbestechliche Geradheit, Verfolgung, Schande, ja den Tod des Verbrechers einerndten sieht? Man denke sich einen Mann, der von einem Mächtigen der Erde aufgefordert wird, einen falschen Eid abzulegen. Man bietet ihm erst Ehre, Würden und Vermögen; aber er schlägt sie aus. Man droht mit Schande, mit Strafe, mit Verweisung, mit einem schimpflichen Tod; aber er bleibt der Tugend treu. Nun kommen seine Gattinn, seine Kinder, die nur durch ihn Schutz und Versorgung bis jetzt erhalten haben, und ohne ihn in der Zukunft allem Elend, Jammer und Noth Preis gegeben sind, sie bit-

ten, sie weinen, sie flehen, das Herz bricht ihm, mit thränendem Auge wendet er sich weg, aber sein Entschluß ist gefaßt, er bleibt seiner Pflicht getreu, und übernimmt Schande, Gefängniß und Tod. Wer muß den Mann nicht achten, der so handelt, ob er sich gleich eine solche Lage nimmermehr wünscht? Und wer müßte den Mann nicht verachten, der sich durch Lüge, durch falsche Eide, und durch Niederträchtigkeiten aller Art, Ehre, Würde und Reichthümer in so hohem Maaße erworben hätte, daß er Alles, was nur irgend zum Wohlseyn gezählt wird, in sich vereinigte? — Woher nun diese Urtheile? Wer verdammt den Verbrecher in Gold und Seide? Wer spricht den Gekreuzigten des Evangeliums nicht nur los, sondern bewundert ihn? Ist es nicht die Vernunft, die in Jenem ihre Gesetze mit Füßen getreten, in Diesem aber realisirt sieht? die Vernunft, die unabhängig von Wohlseyn und Glückseeligkeit gebietet: das sollst du thun, das sollst du unterlassen.

§. 64.

Die Vernunft ist also für sich unabhängig von den Neigungen, gebietend. Laut spricht sie in dem Bewußtseyn eines Jeden: das sollst du thun, das sollst du unterlassen, und in dieser Hinsicht heißt sie praktisch. Es giebt also, dieß ist Thatsache, die sich durch das Bewußtseyn ankündiget, eine praktische Vernunft. Aber welches sind die Gesetze der praktischen Vernunft?

nunft? Lassen sie sich in eine allgemeine, leicht verständliche, und in der Anwendung sichere Formel zusammen fassen? Und welches ist diese Formel? —

§. 65.

Die allgemeinste, aber auch unbestimmteste Formel, wodurch das Vernunftgesetz ausgedrückt werden kann, ist: Handle vernünftig; das heißt, bestimme deine Handlungen ihrem Zwecke und ihrem Beweggrunde nach durch Vernunftgesetze; strebe nur nach dem, was deine Vernunft billigen kann, und strebe nur deßwegen darnach, weil es deine Vernunft billiget; unterlasse alles, was deine Vernunft mißbilliget, und unterlasse es, weil sie es mißbilliget. Jetzt tritt aber immer noch die Frage ein: Welches ist denn das Vernunftgesetz? was billiget, was mißbilliget? was gebietet, was verbietet die Vernunft?

§. 66.

Die Vernunft, in ihrem theoretischen Gebrauch, strebt (§. 23 — 35.) unaufhörlich nach dem Unbedingten in der Erkenntniß. Dieß ist ihr Eigenthümliches. Die praktische Vernunft ist aber keine andere, als die theoretische; denn sie erhält den Beynamen praktisch nur, in so ferne sie als gesetzgebend vorgestellt wird; Ihr Eigenthümliches, nach dem Unbedingten zu streben, muß sich also auch in ihrem praktischen Gebrauch an den Tag legen. Bey

dem vernünftigen Begehren muß sowohl das Objekt, welches begehrt wird, als auch die Handlungsweise, durch welche es begehrt wird, dem Eigenthümlichen der Vernunft entsprechen, das heißt, durch Vernunftgesetze bestimmt seyn.

Was nun fürs erste die Handlungsweise der Vernunft betrifft, so muß sie dem Eigenthümlichen der Vernunft entsprechen, und das Gesetz: Handle vernünftig, erhält in dieser Hinsicht folgende Bestimmungen: Handle nach ganz allgemeinen, allumfassenden, mit sich selbst auf das vollkommenste harmonirenden, absolut nothwendigen, und in aller Rücksicht unbedingten Gesetzen: denn nur eine solche Handlungsweise entspricht dem Eigenthümlichen der Vernunft. Die Antwort auf die Frage: Warum soll ich etwas begehren? ist also, weil es vernünftiger Weise, das heißt, nach ganz allgemeinen, allumfassenden, mit sich selbst harmonirenden, nothwendigen, und in aller Rücksicht unbedingten Gesetzen begehrt werden kann.

Das Objekt, welches begehrt wird, muß ebenfalls durch das Eigenthümliche der Vernunft bestimmt, es muß ein in aller Rücksicht unbedingtes Gut seyn; und das Gesetz: Handle vernünftig, heißt also in dieser Hinsicht: Strebe durch deine Handlungen, den höchst allgemeinen, allumfassenden, mit sich selbst auf das

das vollkommenste übereinstimmenden, nothwendigen, in aller Rücksicht unbedingten Zweck zu realisiren.

§. 67.

Diese rein vernünftige Handlungsweise findet aber bey Menschen, in welchen ein unteres und oberes Begehrungsvermögen mit einander vereiniget sind, nicht statt. Der Mensch ist ein sinnlich vernünftiges Wesen, seine Handlungsweise kann eben deßwegen auch nur sinnlich vernünftig seyn. Als ein sinnliches Wesen hat der Mensch Bedürfnisse, diese dringen auf Befriedigung, und die Vernunft verbietet auch diese Befriedigung nicht, sondern sie gebietet blos, sie nur auf den Wegen der Vernunft, das heißt, sie nach Vernunftgesetzen zu suchen. Die Vernunft gebietet daher, nur nach solchen Lebensregeln zu handeln, die das Merkmal der Vernunft, Allgemeinheit und Nothwendigkeit an sich tragen. Die allgemeinste Lebensregel, welche die Vernunft vorschreibt, läßt sich in folgender Formel ausdrücken: Handle nach solchen Maximen, die für alle vernünftige Wesen allgemeine Gesetze seyn können; oder die Maxime deines Willens sey jederzeit so beschaffen, daß sie als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann. Diese Lebensregel als oberste Maxime des Verhaltens entspricht allen billigen Forderungen. Sie ist leicht verständlich, und in der Anwendung sicher. Ist z. E. die

Frage: Ob du ein dir anvertrautes Depositum zurück geben sollst, da du es doch, ohne jemals deßwegen Verantwortung zu fürchten, in dein Eigenthum verwandeln kannst; so überlege nur, ob die Maxime, nach welcher du das Depositum zurück behalten willst, wohl nach der Vernunft zu einem allgemeinen Gesetz werden könnte? Würde nicht, wenn Jedermann so handeln wollte, es bald gar kein Depositum mehr geben? Kannst du also wohl noch einen Augenblick über die Entscheidung der Frage anstehen: ob du dich durch die Zurückhaltung eines Depositums bereichern dürfest? Oder gesetzt, du könntest durch eine Lüge dich nicht nur aus einer großen Verlegenheit ziehen, sondern auch noch überdieß beträchtlich bereichern, ist es dir wohl in diesem Fall erlaubt, zu lügen? Frage dich selbst: ob wohl die Maxime, nach welcher du dir die Lüge erlauben wolltest, ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen werden könnte? Würde man sich nicht gar bald auf gar keine Aussage mehr verlassen können? Und würde wohl eine Gesellschaft vernünftiger Wesen auch nur auf kurze Zeit bestehen können, wenn Jeder es für erlaubt halten wollte, zu lügen, so bald er dabey auf irgend eine Art und Weise seinen Vortheil finden könnte?

Sieht man auf die Zwecke, welche vernünftige Wesen bey ihren Handlungen haben sollen; so kann man jene allgemeine Regel: Handle vernünftig, auch so ausdrücken: Handle allge-

allgemein zweckmäßig, das ist, setze dir bey deinen Handlungen jederzeit solche Zwecke vor, die jedes andere vernünftige Wesen auch haben kann. Dieß wird aber nur geschehen können, wenn man seine einzelnen und relativen Zwecke immer in einem allgemeinen, unbedingten Zweck vereiniget. Nun beziehen sich aber alle einzelne und relative Zwecke am Ende auf ein Wesen, das Selbstzweck ist. Ein solches Wesen kann aber nur ein vernünftiges Wesen seyn. Hiernach läßt sich obige allgemeine Lebensregel auch durch folgende bestimmte Formel ausdrücken: Handle nach solchen Maximen, durch welche du die vernünftige Natur, sowohl in deiner, als in der Person jedes Andern niemals blos als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck betrachtest. Diese Formel folgt aus der obigen: Handle nach solchen Maximen, die für alle vernünftige Wesen Gesetze seyn können: denn wenn meine Lebensregel für jedes vernünftige Wesen Gesetz seyn soll; so muß sie sich auch auf einen allgemeinen Zweck beziehen. Allgemeine Zwecke sind aber nur die vernünftigen Wesen selbst. Die vernünftige Natur darf eben deßwegen nie blos als Mittel zu einem andern beliebigen Zwecke, weder in meiner, noch in einer andern Person behandelt werden. Auch diese Regel ist in ihrer Anwendung sicher. Z. E. darf ich einen Andern als Sklaven gebrauchen? Die Vernunft sagt: du sollst die vernünftige Natur in dir und

in Andern nie blos als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck betrachten. Behandelst du aber einen andern als Sklaven, so gebrauchst du ihn blos als Mittel zu deinen beliebigen Zwecken, und vergissest, daß er als eine Person für sich selbst Zweck ist, und eben deßwegen auch vernünftiger Weise nie einwilligen kann, wenn du ihn blos als eine Sache, die zur Beförderung deiner Zwecke dienlich ist, behandelst. — Darf ich durch Wollust meine geistigen Kräfte zerstöhren? Die Vernunft sagt: daß deine geistige Natur das Höchste in dir, Selbstzweck sey, dem du alle deine übrigen Zwecke unterordnen sollst. Indem du aber durch Wollust deine geistigen Kräfte zerstöhrst, so vergissest du, daß du ein vernünftiges Wesen bist, und behandelst deine eigene vernünftige Natur blos als Mittel zu einem besondern Zweck, zum Genuß der Wollust. — Darf ich mich selbst tödten? das heißt, darf ich mein Leben, als die einzige Bedingung, unter welcher meine vernünftige Natur in meinem gegenwärtigen Zustande wirksam seyn kann, zerstöhren? Die Vernunft sagt: du sollst deine vernünftige Natur immer den Hauptzweck bey deinen Handlungen seyn lassen: du darfst also auch die Bedingungen der Wirksamkeit deiner vernünftigen Natur niemals einem andern Zwecke, z. E. einem großen Elend oder der Schande zu entgehen, unterordnen: du darfst dich nicht selbst tödten.

Wenn man nach Maximen handelt, die für alle vernünftige Wesen gültig sind, und sich bey seinen Handlungen nur solche Zwecke vorsetzt, die mit dem allgemeinen Zweck aller vernünftigen Wesen harmoniren; so passen diese Maximen in ein System für vernünftige Wesen, und können eben deßwegen als allgemeine Gesetze angesehen werden, die in einem Reich von vernünftigen Wesen jeder für gültig erkennen muß, weil er sie selbst gegeben haben würde. Aus dieser Bemerkung entspringt eine dritte Formel des allgemeinen Gesetzes: Handle vernünftig, die aber mit den beyden vorhergehenden ein und eben dasselbe gebietet. Diese Formel ist: Handle nur nach solchen Maximen, die du als dein eigener und als allgemeiner Gesetzgeber für ein Reich vernünftiger Wesen geben kannst.

§. 68.

Da nun die Vernunft praktisch ist, indem sie unbedingt gebietet, was geschehen soll; so muß dem Menschen nicht nur ein unteres, sondern auch ein oberes Begehrungsvermögen zugeschrieben werden. Die Vernunft müßte aber als mit sich selbst im Widerspruch gedacht werden, wenn man sie zwar als gesetzgebend erkennen, und doch dem Subjekt das Vermögen, seinen Willen nach den Forderungen des Gesetzes zu bestimmen, absprechen wollte. Es muß daher dem Menschen ein Vermögen zugeschrieben

werden, unter den Bestimmungsgründen des untern und obern Begehrungsvermögens zu wählen, um dadurch Handlungen wirklich zu machen. Da aber die Vernunft unbedingt gebietet, daß etwas geschehen soll, so muß dieses Vermögen auch als unbedingt gedacht werden. Es kommt mithin dem Menschen ein inneres unbedingtes Vermögen zu, den Forderungen des untern oder obern Begehrungsvermögens zu folgen. Ein solches Vermögen aber heißt Freyheit: folglich kommt dem Menschen Freyheit zu.

§. 69.

Jeder praktische Satz, welchen die Vernunft für einen unbedingten und nothwendigen Bestimmungsgrund des Willens erkennt, ist ein moralisches Gesetz. Da nun die Vernunft sich wirklich als gesetzgebend im Bewußtseyn ankündiget, so giebt es auch ein moralisches Gesetz, oder ein Sittengesetz, welches kein anderes ist, als das Gesetz der Vernunft, durch welches sie unbedingt gebietet, daß etwas geschehen soll.

§. 70.

Da dem Menschen ein Vermögen zukommt (§. 68.), entweder das Sittengesetz oder die Forderung der Sinnlichkeit zu Bestimmungsgründen seines Willens zu machen; so ist er ein sittliches Wesen. Er ist sittlich gut, in so ferne er seinen Willen durch das Sittengesetz bestimmt; sittlich böse aber, in so ferne er die

Forde-

Forderungen der Sinnlichkeit gegen das Sittengesetz zu Bestimmungsgründen seines Willens wählt.

§. 71.

Das Sittengesetz fordert unbedingte Unterwerfung, indem es bestimmt, was geschehen soll. Dieses Sollen drückt die sittliche Nothwendigkeit aus, die in dem moralischen Gesetz liegt. Da nun dem Menschen auch das Vermögen zukommt (§. 68.), den Forderungen des Sittengesetzes zu folgen, so hat er die Verbindlichkeit oder die Verpflichtung auf sich, das Sittengesetz zu beobachten, und alles, was das Sittengesetz vorschreibt, ist für ihn Pflicht. Weil aber das Sittengesetz nur unter gewissen Bedingungen beobachtet werden kann, so hat der Mensch auf diese Bedingungen ein Recht. Auf alles also, ohne welches das Sittengesetz zu beobachten unmöglich ist, hat der Mensch ein Recht. Alles endlich, was durch das Sittengesetz nicht bestimmt ist, ist erlaubt.

§. 72.

Die moralischen Anlagen geben dem Menschen einen unbedingten Werth, weßwegen er immer als Person, und niemals als Sache behandelt werden muß. Dieser unbedingte Werth heißt Würde. Diese Würde erhöht der Mensch in dem Grade, in welchem er das Sittengesetz befolgt: durch Unsittlichkeit aber verringert er sie.

II.
Wie die sittlichen Anlagen des Menschen den Glauben an Gott begründen.

§. 73.

Ein Gut ist ein nothwendiger Gegenstand des Begehrens; ein Uebel aber ein nothwendiger Gegenstand des Verabscheuens. Das physische Gut und Uebel sind die Gegenstände des untern; das moralische Gute und Böse aber die Gegenstände des obern Begehrungsvermögens.

§. 74.

Das physische Gut ist entweder ein unmittelbares oder ein mittelbares Gut. Das unmittelbare physische Gut ist das Angenehme, das, was Vergnügen, Lust erregt; das mittelbare aber ist zu Etwas gut, es ist das Nützliche. Das physische Uebel ist auch entweder ein unmittelbares oder ein mittelbares Uebel. Das unmittelbare physische Uebel ist der Schmerz, das, was Mißvergnügen, Unlust erregt; das mittelbare aber ist, das, was als die Ursache des Schmerzens, (das Schädliche) angesehen wird.

§. 75.

Das physische unmittelbare und mittelbare Gut und Uebel sind bedingt: denn es läßt sich nur durch die Erfahrung bestimmen, ob Etwas Vergnügen oder Mißvergnügen erregen, ob es nützlich

nützlich oder schädlich seyn werde. Das physische Gut und Uebel hängt sowohl von der Beschaffenheit der Gegenstände, als von der Organisation des empfindenden Subjekts ab. Die Gegenstände aber und die Organisation sind beyde selbst bedingt, folglich auch das physische Gut und Uebel, das von ihnen abhängt.

§. 76.

Der Innbegriff des physischen unmittelbaren und mittelbaren Guts in dem höchst möglichen Grad der Stärke, des Umfangs und der Dauer gedacht, ist Glückseeligkeit: der Innbegriff des physischen unmittelbaren und mittelbaren Uebels in dem höchst möglichen Grad der Stärke, des Umfangs und der Dauer gedacht, ist Unglückseeligkeit. Glückseeligkeit und Unglückseeligkeit sind nothwendige Gegenstände des untern Begehrungs- und Verabscheuungsvermögens: denn die Erfahrung lehrt, daß das untere Begehrungsvermögen die Ursache sey, das Angenehme und Nützliche zu begehren, das Unangenehme und Schädliche aber zu verabscheuen.

§. 77.

Da dem Menschen ein unteres Begehrungsvermögen (§. 62.) zukommt; so ist Glückseeligkeit für ihn ein nothwendiger Gegenstand des Begehrens; Unglückseeligkeit aber ein nothwendiger Gegenstand des Verabscheuens.

§. 78.

Das moralische Gute und Böse ist der Gegenstand des obern Begehrungs = und Verabscheuungsvermögens. Moralisch gut ist, was mit dem Sittengesetz übereinstimmt, und durch Freyheit gewirkt worden ist; moralisch böse ist, was als Wirkung der Freyheit dem Sittengesetz widerspricht. Das moralisch Gute und Böse kann nur an Handlungen sichtbar werden, in so ferne sie mit dem Sittengesetz übereinstimmen, oder ihm widersprechen, und durch Freyheit gewirkt worden sind. Handlungen, die mit dem Sittengesetz übereinstimmen, und durch Freyheit gewirkt worden sind, heissen Tugenden; freye Handlungen aber, die dem Sittengesetz widersprechen, heissen Laster. Der Gegenstand des obern Begehrungsvermögens sind also Tugenden und Laster.

§. 79.

Der Innbegriff aller Tugenden ist ein sittlich guter Wille; der Innbegriff aller Laster ist ein sittlich böser Wille. Ein sittlich guter Wille ist ein freyer Wille, der sich dem Sittengesetz gemäß bestimmt; ein sittlich böser Wille ist ein freyer Wille, der sich dem Sittengesetz zuwider bestimmt. Das moralische Gut, in so ferne es als der Innbegriff alles moralisch Guten gedacht wird, ist der vollständige Gegenstand des obern Begehrungsvermögens, und dieser ist der sittlich gute Wille; das moralische

Böse

Böse aber, in so ferne es als der Innbegriff alles moralisch Bösen gedacht wird, ist der vollständige Gegenstand des obern Verabscheuungsvermögens, und dieser ist der sittlich böse Wille.

§. 80.

Der sittlich gute Wille ist ein unbedingtes Gut; denn nicht nur gebietet das moralische Gesetz unbedingt, sondern seine Gebote können auch nur durch ein unbedingtes Vermögen, durch Freyheit, befolgt werden: der sittlich böse Wille aber ist das unbedingt Böse; denn er widerspricht den unbedingten Forderungen des Sittengesetzes. Der sittlich gute Wille ist also das schlechthin Gute, der einzige unbedingt nothwendige Gegenstand des obern Begehrungsvermögens; und der sittlich böse Wille ist das schlechthin Böse, der einzige unbedingt nothwendige Gegenstand des obern Verabscheuungsvermögens.

§. 81.

Das unbedingt nothwendige Gut, ist das oberste Gut, dem alles Uebrige untergeordnet werden muß. Der sittlich gute Wille ist folglich das oberste Gut, dem alles Uebrige, mithin das Angenehme und Nützliche, untergeordnet werden muß.

§. 82.

Da dem Menschen ein oberes Begehrungsvermögen (§. 62.) zukommt, so ist der sittlich gute

gute Wille für ihn ein unbedingt nothwendiger Gegenstand des Begehrens; der sittlich böse Wille aber ein unbedingt nothwendiger Gegenstand des Verabscheuens.

§. 83.

Dem unbedingt nothwendigen Gut ist das bedingte; folglich dem sittlich guten Willen die Glückseeligkeit untergeordnet. Da nun Glückseeligkeit das bedingt nothwendige Gut des untern, der sittlich gute Wille aber das unbedingt nothwendige Gut des obern Begehrungsvermögens ist; so ist das untere dem obern Begehrungsvermögen untergeordnet: und für den Menschen, in welchem sich eine solche Vereinigung eines untern und obern Begehrungsvermögens findet, ist der sittlich gute Wille in Harmonie mit Glückseeligkeit — das vollständige, vollendete, höchste Gut.

§. 84.

Das vollständige, vollendete, höchste Gut ist der unbedingt nothwendige Gegenstand des Willens, und es ist dem Menschen durch seine Vernunft, in so ferne sie praktisch ist, unbedingt geboten, unaufhörlich darnach zu streben, das höchste Gut, das heißt, den sittlich guten Willen in Harmonie mit Glückseeligkeit zu realisiren.

§. 85.

Das höchste Gut besteht aus zwey Gütern, aus dem sittlich guten Willen, und aus der Glückseeligkeit. Diese beyden Stücke sind in dem höchsten Gut unzertrennlich vereiniget. Es fragt sich also: was für eine Verknüpfung zwischen ihnen Statt finde? Ist diese Verknüpfung logisch, oder ist sie real? Wären die beyden Stücke des höchsten Guts, Tugend und Glückseeligkeit, logisch, durch Identität mit einander verknüpft; so müßten sie an sich einerley seyn, und würden nur auf verschiedene Weise gedacht werden. Dieß ist aber unmöglich: denn Glückseeligkeit ist etwas Sinnliches; sie ist der höchst mögliche Grad des Wohlseyns, der Stärke, dem Innhalt und der Dauer nach; Tugend aber ist die Wirkung des freyen Willens, nach den Vorschriften des moralischen Gesetzes; sie beruht mithin auf Etwas Uebersinnlichem, und die beyden Stücke des höchsten Guts sind also der Art nach von einander verschieden. Es kann mithin nur eine reale Vereinigung zwischen ihnen Statt finden. Die reale Verknüpfung ist aber die ursachliche, und Tugend und Glückseeligkeit müssen also als Ursache und Wirkung mit einander verknüpft seyn. Da nun die Tugend das unbedingte, die Glückseeligkeit aber das bedingte Gut ist, so kann die Glückseeligkeit nicht die Tugend, sondern die Tugend muß die Glückseeligkeit hervorbringen. Die Tugend aber ist etwas Intellektuelles, und kann eben deßwegen keine

physische Ursache der Glückseeligkeit seyn. Es findet also entweder gar keine reale Verknüpfung zwischen Tugend und Glückseeligkeit Statt, oder diese Verknüpfung ist nur möglich, wenn es ein drittes Wesen giebt, das die ganze physische Natur nach Prinzipien der Tugend angeordnet, und so eingerichtet hat, daß jedem bestimmten Grad der Tugend auch der ihm angemessene Grad der Glückseeligkeit zu Theil wird.

§. 86.

Da die praktische Vernunft unbedingt gebietet, das höchste Gut zu realisiren, so müßte sie mit sich selbst im Widerspruch gedacht werden, wenn die reale Vereinigung zwischen Tugend und Glückseeligkeit unmöglich wäre; und da diese Vereinigung nur durch ein drittes Wesen, das die Welt nach sittlichen Prinzipien eingerichtet hat, möglich ist, so muß es ein solches Wesen geben, das die moralische Ursache der Welt ist, das heißt, es muß einen Gott geben.

§. 87.

Der Mensch ist ein sinnlich vernünftiges Wesen. Sein sinnliches Begehrungsvermögen treibt ihn unaufhörlich nach Glückseeligkeit, seine Vernunft aber gebietet unbedingt, daß er die Forderungen der Sinnlichkeit den Vorschriften des Sittengesetzes unterordnen soll. Thut er das, so hat er Anspruch auf einen seiner Tugend proportionirten Grad der Glückseeligkeit.

Die Glückseeligkeit aber hängt von der Natureinrichtung ab, über welche er keine Gewalt hat. Da er aber doch nimmermehr seine vernünftigen Ansprüche auf Glückseeligkeit aufgeben kann, so ist er gedrungen, eine moralische Weltursache, das heißt, einen Gott zu glauben, welcher die physische Welt nach moralischen Gesetzen so eingerichtet hat, daß Tugend und Glückseeligkeit, so wie es die Vernunft fordert, mit einander harmoniren.

§. 88.

Die praktische Vernunft gebietet unbedingt, das höchste Gut zu realisiren. Soll dieß möglich seyn, so muß Tugend und Glückseeligkeit mit einander harmoniren, so daß jedem bestimmten Grad der Tugend ein proportionirter Grad der Glückseeligkeit zu Theil wird. Dieß ist aber nur durch eine moralische Weltursache, durch einen Gott möglich. Also giebt es einen Gott.

§. 89.

Die in den §. 85 — 88. enthaltenen Gründe für das Daseyn Gottes lassen sich in folgende Vernunftschlüsse zusammen fassen:

1.

Was die praktische Vernunft unbedingt gebietet, das muß auch möglich seyn.

Nun ist die Realisirung des höchsten Guts ein unbedingtes Gebot der praktischen Vernunft.

Also muß die Realisirung des höchsten Guts auch möglich seyn.

2.

Wenn die Realisirung des höchsten Guts möglich ist; so muß es eine moralische Weltursache, das heißt, einen Gott geben.

Nun ist die Realisirung des höchsten Guts möglich.

Also muß es eine moralische Weltursache, das heißt, einen Gott geben.

In dem ersten Vernunftschluß wird aus dem unbedingten Gebot der praktischen Vernunft auf die Möglichkeit dessen, was durch dasselbe geboten wird, geschlossen. Das unbedingte Gebot der praktischen Vernunft unterliegt keinem Zweifel: denn das Bewußtseyn bestättiget es unmittelbar. Nun kann also nur noch die Frage seyn: Ob das, was die praktische Vernunft unbedingt gebietet, auch möglich seyn müsse? Diese Möglichkeit muß nun entweder aus der Kenntniß der Natur dessen, was geboten wird, oder aber aus dem Gebot selbst dargethan werden. Im ersten Fall würde der Beweis für diese Möglichkeit objektiv seyn, weil er aus der Kenntniß des höchsten Guts selbst geschöpft wäre, und er würde eben deßwegen apodiktische Gewißheit bewirken müssen. Ein solcher Beweis für die Möglichkeit des höchsten Guts ist aber unmöglich; denn er würde Er-

kenntniß dieses Guts voraussetzen, und diese Erkenntniß müßte auf Erfahrung beruhen, folglich müßte das höchste Gut selbst in irgend einer Erfahrung gegeben seyn, welches aber unmöglich ist: indem das erste Stück des höchsten Guts, ein sittlich guter Wille, gar kein Erfahrungsgegenstand ist, weil er auf etwas Intellektuellem, nämlich auf Freyheit, und der Angemessenheit derselben zum Sittengesetz beruht: das zweyte Stück, aber die höchst mögliche Glückseeligkeit, der Stärke, dem Innhalt und der Dauer nach eben so wenig ein Erfahrungsgegenstand seyn kann, weil Erfahrung immer nur eine beschränkte und begränzte Glückseeligkeit erhärtet, über welche immer noch ein höherer Grad als möglich gedacht werden kann. Der Beweis für die Möglichkeit des höchsten Guts beruht also blos auf dem Gebot selbst, das heißt, diese Möglichkeit wird angenommen, weil sie geboten ist. Man kann also fragen: Ist man berechtiget, die Möglichkeit dessen, was geboten ist, anzunehmen? Oder ist denn das, was geboten ist, immer auch möglich, und zwar deßwegen möglich, weil es geboten ist? Diese Frage kann nun freylich nicht geradehin bejaht werden: denn das Gebot steht mit der objektiven Möglichkeit dessen, was geboten ist, in keiner ursachlichen Verknüpfung, und aus dem Gebot kann eben deßwegen auch nimmermehr mit apodiktischer Gewißheit auf die objektive Möglichkeit des Gebotenen geschlossen werden. Allein es wird

hier auch auf eine apodiktische Gewißheit gar kein Anspruch gemacht; sondern man behauptet blos, daß die Vernunft nicht umhin könne, die Möglichkeit dessen, was sie unbedingt gebietet, anzunehmen, festiglich zu glauben, besonders wenn diesem Glauben sonst nichts im Wege steht, und die Unmöglichkeit dessen, was geboten ist, doch auch mit gar nichts erhärtet werden kann. Diese Gründe machen also auf Einsicht in die Möglichkeit dessen, was geboten ist, keinen Anspruch, es soll durch sie auch keine apodiktische Gewißheit erkünstelt werden; sondern ein bloßer subjektiver Glaube, der, weil er auf einer unbedingten Forderung der praktischen Vernunft beruht, ein moralischer, oder auch ein Vernunftglaube genannt werden kann. Die Gründe dieses Glaubens sind: erstlich das Gebot der praktischen Vernunft, das eine unmittelbare Gewißheit durch das Bewußtseyn für sich hat: zweytens eine subjektive innere Nöthigung, das, was die praktische Vernunft unbedingt gebietet, als möglich anzunehmen, das heißt, zu glauben, ob man gleich die Möglichkeit desselben nicht einsieht. Diese innere Nöthigung gründet sich auf die Achtung, welche uns das Sittengesetz abdringt, und auf die Würde, welche uns die praktische Vernunft giebt. Wir müßten dem, was uns vor dem Richterstuhl der Vernunft allein einen unbedingten Werth giebt, wir müßten dem Sittengesetz entsagen — welches aber schlechterdings unmöglich ist, weil es sich uns

durch das Bewußtseyn immer von neuem unwiderstehlich aufdringt — wenn wir die Möglichkeit der Realisirung des höchsten Guts dahin gestellt seyn lassen wollten. Wir können also wohl sagen: so gewiß es ist, daß wir sittliche Wesen sind, so gewiß ist auch unser Glaube, daß die Realisirung des höchsten Guts möglich sey. Nun ist die Gewißheit, daß wir sittliche Wesen sind, unmittelbar in unserm Bewußtseyn gegründet, sie ist folglich die höchste: also ist auch unser Glaube an die Möglichkeit dessen, was unsere praktische Vernunft gebietet, der höchste, das heißt, ein Glaube, der Alles für sich, und gar nichts gegen sich hat, der also zwar immer noch der Art, aber nicht dem Grade nach von der apodiktischen Gewißheit verschieden ist.

In dem zweyten Vernunftschluß wird aus der Möglichkeit der Realisirung des höchsten Guts auf das Daseyn einer moralischen Weltursache, das heißt, auf die Existenz Gottes geschlossen. Hier muß nun zuförderst bemerkt werden, daß durch diesen Schluß keine apodiktische Gewißheit erzielt werden soll, die nur durch objektive Einsicht, sowohl in Rücksicht auf die Möglichkeit der Realisirung des höchsten Guts, als auch in Rücksicht auf das Daseyn einer moralischen Weltursache zu Stande gebracht werden könnte. Dieser Vernunftschluß soll blos einen subjektiven Glauben, der zwar der Art,

aber nicht dem Grade nach von der apodiktischen Gewißheit verschieden ist, begründen. Dieser Glaube an das Daseyn Gottes beruht also auf dem Glauben an die Möglichkeit dessen, was durch das Sittengesetz geboten ist, und diese beruht auf der praktischen Vernunft selbst, und auf der innern subjektiven Nöthigung, das, was die praktische Vernunft unbedingt gebietet, als möglich anzunehmen. Zwar dringt sich hier noch die Frage auf: Ob denn die Realisirung des höchsten Guts nur unter der Voraussetzung einer moralischen Weltursache möglich sey? und hierüber muß allerdings noch Rechenschaft abgelegt werden. Wenn das höchste Gut realisirt werden soll, so muß die Glückseeligkeit durch die Sittlichkeit bestimmt werden, das heißt, der Sittlichkeit muß der ihr proportionirte Grad der Glückseeligkeit zu Theil werden. Nun kann aber die Sittlichkeit als etwas Intellektuelles unmöglich die physische Ursache der Glückseeligkeit seyn (§. 85.); auch haben eingeschränkte sittliche Wesen, als wie die Menschen sind, nicht so viel Macht über die physische Natur, daß es von ihnen abhienge, mit der Sittlichkeit jederzeit den ihr proportionirten Grad der Glückseeligkeit zu verbinden. Es findet also eine solche Verknüpfung zwischen Sittlichkeit und Glückseeligkeit entweder gar nicht Statt, und die Realisirung des höchsten Guts ist unmöglich, welches aber vermöge des ersten Vernunftschlusses nicht angenommen werden kann;

oder es muß eine Weltursache geben, die selbst moralisch ist, und eben deßwegen die physische Natur nach Prinzipien der Sittlichkeit so eingerichtet hat, daß mit dieser die ihr proportionirte Glückseeligkeit, obgleich nicht nach physischen Gesetzen, so vereiniget ist, als ob sie die natürliche Ursache der Glückseeligkeit wäre. Wollte man noch einwenden, daß sich aber doch in der Erfahrung eine solche Vereinigung zwischen Sittlichkeit und Glückseeligkeit nimmermehr wahrnehmen lasse; so muß dieß allerdings zugestanden werden, aber es kann auch dem Glauben an das Daseyn einer moralischen Weltursache gar keinen Abbruch thun: denn einmal ist zu bedenken, daß der Grad der Sittlichkeit eines Subjekts niemals genau bestimmt, folglich auch über die ihm proportionirte Glückseeligkeit nimmermehr ein sicheres Urtheil gefällt werden kann; auch ist es für eingeschränkte sittliche Wesen unmöglich, die Ordnung genau zu bestimmen, in welcher nach moralischen Gesetzen Sittlichkeit und Glückseeligkeit mit einander verbunden seyn müssen, weil hiezu eine vollständige Erkenntniß aller Zwecke, die durch eine solche Ordnung erreicht werden sollen, erforderlich ist; und endlich erkennen eingeschränkte Wesen nur immer einen größern oder kleinern Theil von der Reihe der Schicksale sittlicher Wesen, woraus sich also auch nicht mit Sicherheit bestimmen läßt, ob diese dem Grade der Sittlichkeit proportionirt seyen, oder nicht. Die in der Welt wahrgenommene scheinbare

moralische Unordnung kann also nimmermehr einen Einwurf gegen den Glauben an das Daseyn einer moralischen Weltursache abgeben; eben deßwegen, weil diese Unordnung immer nur scheinbar ist. Auch beruht der moralische Glaube an das Daseyn Gottes gar nicht auf der wahrgenommenen moralischen Ordnung oder Unordnung in der Welt, sondern auf der praktischen Vernunft selbst, und auf der Möglichkeit dessen, was sie gebietet. — Wollte man noch einwenden, daß schon oben (§. 46 — 55.) der Schluß von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit als ganz unstatthaft verworfen worden sey, und nun doch hier wieder für gültig angenommen werde, so ist zu bedenken, daß man dort von der bloßen logischen Möglichkeit einer Idee auf ihre reale Wirklichkeit schliessen, und sogar apodiktische Gewißheit erkünsteln wollte, welches aber, nach den dort angeführten Gründen, nimmermehr gelingen kann. Hier aber wird von der Wirklichkeit des Sittengesetzes auf die Möglichkeit dessen, was es unbedingt gebietet, und von dieser Möglichkeit auf die Bedingung derselben, nämlich auf das Daseyn einer moralischen Weltursache geschlossen, um dadurch einen unerschütterlichen Glauben zu begründen.

§. 90.

So gewiß es ist, daß es eine praktische Vernunft giebt, so nothwendig es ist, die Möglichkeit dessen, was die praktische Vernunft gebietet,

bietet, zu glauben, eben so nothwendig ist es für sittliche Wesen, das Daseyn einer moralischen Weltursache, das Daseyn Gottes zu glauben. Das, was also der theoretischen Vernunft unmöglich war, nämlich das Daseyn Gottes apodiktisch zu erweisen, und uns über die wichtigste Wahrheit befriedigende Aufschlüsse zu geben, das leistet die praktische Vernunft auf einem ganz andern Wege, indem sie einen moralischen Glauben an das Daseyn Gottes begründet, der zwar der Art nach von der apodiktischen Gewißheit, welche die theoretische Vernunft erzielte, verschieden ist, aber dem Grade nach eine eben so innige, feste und unerschütterliche Ueberzeugung von der wichtigsten aller Wahrheiten gewährt. Ja dieser praktische Weg führt noch überdas zu einer Bestimmung der Eigenschaften der Gottheit, durch welche sie nothwendig gedacht werden muß, und wodurch alle praktischen Bedürfnisse der Vernunft auf das allervollkommenste befriediget werden.

Vierter Abschnitt.

Von den Eigenschaften der Gottheit, und ihren Verhältnissen zu der Welt.

I.

Bestimmung der Merkmale, durch welche die Gottheit nothwendiger Weise gedacht werden muß.

§. 91.

Es giebt eine moralische Welturſache: Es giebt einen Gott. Aus dem Begriff einer moraliſchen Welturſache laſſen ſich nun alle die Merkmale herleiten, durch welche die Gottheit gedacht werden muß. Gott iſt alſo die abſolute Bedingung des höchſten Guts, folglich das oberſte Prinzip der phyſiſchen und moraliſchen Welt, und ihrer Geſetze, der zureichende Grund aller phyſiſchen und moraliſchen Geſetze, und ihrer Uebereinſtimmung.

§. 92.

Wenn Gott die unbedingte Urſache des höchſten Guts iſt; ſo kann er nur als die höchſte Intelligenz gedacht werden, und ihm muß folglich

folglich ein unbedingter und unumschränkter Wille, und ein unbedingter und unbeschränkter Verstand zugeschrieben werden.

§. 93.

Ein unbedingter und unbeschränkter Wille ist ein heiliger, gerechter und guter Wille.

Der Gottheit wird ein heiliger Wille oder Heiligkeit zugeschrieben, weil alle Moralität in ihr anzutreffen, und in ihr gegründet ist. Der heilige Wille Gottes stimmt in allen seinen Aeusserungen mit den sittlichen Prinzipien überein, es ist unmöglich, daß er von dem sittlichen Ziele abweiche.

Der Gottheit wird ein gerechter Wille oder Gerechtigkeit zugeschrieben, weil sie die Glückseeligkeit der vernünftigen Wesen der Sittlichkeit unterordnet, und jene nach dieser bestimmt, folglich die Sittlichkeit zur Bedingung der Glückseeligkeit macht, und diese mit jener proportionirt, verbindet.

Der Gottheit wird ein guter Wille oder Güte zugeschrieben, weil alle Glückseeligkeit von ihr abhängt, und sie ganz allgemeine Glückseeligkeit, unter der Bedingung der Sittlichkeit, will.

Diese drey Eigenschaften, Heiligkeit, Gerechtigkeit und Güte, enthalten alle übrigen moralischen Eigenschaften, die man sonst noch der Gottheit unter besondern Namen beygelegt.

So

So sind z. E. Wahrhaftigkeit und Treue schon in der Heiligkeit enthalten: denn die vollkommenste Uebereinstimmung des göttlichen Willens mit den sittlichen Prinzipien in allen seinen Aeusserungen begreift auch Wahrhaftigkeit und Treue, in so ferne sie als besondere Aeusserungen des Willens Gottes gedacht werden, in sich. — Gnade und Barmherzigkeit, in so ferne sie als Eigenschaften der Gottheit beygelegt werden, sind schon in der Güte enthalten: denn Gnade, als Eigenschaft Gottes gedacht, ist nichts anders, als Güte, in so ferne derjenige, dem sie erwiesen wird, keine rechtlichen Ansprüche darauf zu machen hat. In dieser Rücksicht kann aber die Güte Gottes überhaupt Gnade genannt werden: denn sie ist in allen ihren Erweisungen, so wie alle übrigen Eigenschaften Gottes, durch nichts ausser der Gottheit bedingt; sie ist folglich eine ganz freye Güte, nicht durch äußere Rechtsansprüche von Seiten irgend eines Geschöpfes bestimmt. Eben so verhält es sich mit der Barmherzigkeit als Eigenschaft der Gottheit gedacht. Sie ist nichts anders, als Güte, in so ferne durch die Erweisungen derselben den Bedürfnissen der Geschöpfe abgeholfen wird, Güte gegen die Bedürftigen. Bedürftige sind aber alle endliche Wesen in mancherley Rücksichten, und allen ihren Bedürfnissen wird durch die Güte Gottes, nach den Regeln der Gerechtigkeit, abgeholfen. — Geduld und Langmuth, als Eigenschaften der Gottheit gedacht, sind

nichts anders, als vollkommenste Zweckmäßigkeit in den Aeusserungen der Gerechtigkeit, folglich sind sie in der Gerechtigkeit Gottes überhaupt enthalten. Gott bestimmt die Glückseeligkeit der vernünftigen Wesen nach ihrer Sittlichkeit ganz zweckmäßig. Er hat Geduld mit uns, er ist langmüthig, das heißt, er ist auf das vollkommenste gerecht in Beurtheilung und Bestrafung unserer Abweichungen von dem sittlichen Gesetz.

§. 94.

Der Gottheit muß auch ein unbedingter und unbeschränkter Verstand, und die höchste Vernunft zugeschrieben werden; denn ohne diese wäre selbst der heilige, gerechte und gute Wille Gottes nicht möglich.

Ein unbedingter und unbeschränkter Verstand ist ein Verstand, der Alles auf das vollkommenste weiß und kennt, das ist, ein allwissender Verstand. Der Gottheit muß folglich die Eigenschaft der Allwissenheit zugeschrieben werden. Wir können den Verstand Gottes nur nach dem Resultat seiner Wirkungen, das heißt, als Allwissenheit bestimmen. Die Wirkungsart eines solchen Verstandes vermögen wir aber gar nicht uns vorzustellen; nur dürfen wir sie nicht mit den Einschränkungen des menschlichen Verstandesgebrauches denken, folglich müssen wir sie uns unabhängig von Sinnlichkeit vorstellen.

Wie aber ein Verstand Gegenstände erkennt, ohne daß sich ihm diese durch irgend eine Einwirkung zu erkennen geben, können wir nicht bestimmen. Bey dem menschlichen Verstand bestimmen die Gegenstände die Vorstellungen von denselben; bey dem göttlichen Verstand, der als unbedingt und unbeschränkt gedacht werden muß, kann dieses Verhältniß nicht Statt finden. Die Vorstellungen des göttlichen Verstandes müssen die Gegenstände bestimmen, das heißt, diese sind so und nicht anders, weil sie sich der göttliche Verstand so und nicht anders vorstellt; die Wirkungsart eines solchen Verstandes aber ist für uns unbegreiflich.

Die höchste Vernunft ist Weisheit, und der Gottheit muß also die vollkommenste Weisheit zugeschrieben werden. Weisheit in theoretischer Rücksicht ist die vollkommenste Erkenntniß des höchsten Guts, und aller Mittel, die zu diesem Zwecke führen; in praktischer Rücksicht ist sie die vollkommenste Angemessenheit des Willens zum höchsten Gut, folglich der heilige, gerechte und gute Wille Gottes selbst. Die vollkommenste Erkenntniß des höchsten Guts muß als eine Erkenntniß gedacht werden, die unabhängig von Sinnlichkeit, folglich durch gar nichts Sinnliches bestimmt ist; und die höchste Angemessenheit des Willens zum höchsten Gut muß als ein heiliger Wille vorgestellt werden, der innerlich frey von allen

Einflüs-

Einflüssen der Sinnlichkeit ist, bey welchem folglich eine Beschränkung seiner vollkommensten Wirksamkeit durch irgend ein inneres Hinderniß auch nicht einmal gedacht werden kann.

§. 95.

Wenn die Gottheit als die moralische Weltursache gedacht wird; so muß ihr auch ein uneingeschränktes Vermögen, das höchste Gut wirklich zu machen, das heißt, die höchste Macht, Allmacht, zugeschrieben werden. Die Macht Gottes muß als unbedingt, äußerlich frey, unabhängig von allen äußeren Bestimmungen und Hindernissen, gedacht werden. Sein Einfluß auf die Einrichtung der Welt und auf die Begebenheiten derselben ist ganz uneingeschränkt.

§. 96.

Aus diesen Eigenschaften fließt noch die Seeligkeit Gottes, Allgenügsamkeit, unendliche Selbstzufriedenheit. Sie besteht in dem Bewußtseyn der vollkommensten Uebereinstimmung aller Dinge zum höchsten Gut. Durch diese Eigenschaft wird die Gottheit als das Wesen gedacht, das das höchste Gut selbst innerlich besitzt, und dessen Zustand eben deßwegen als der seeligste, unabhängig von allem, was ausser ihm vorhanden ist, vorgestellt werden muß.

§. 97.

Ausser diesen Eigenschaften, die aus dem Begriff einer moralischen Welturſache fließen, müſſen nun der Gottheit noch die ſchon oben (§. 41 — 45.) angezeigten metaphyſiſchen Beſtimmungen beygelegt werden. Nach dieſen muß die Gottheit als das Weſen aller Weſen, als das vollkommenſte Weſen, als ein einfaches, höchſt freyes und harmoniſches Weſen, als das Urweſen, vorgeſtellt werden. Dieſe Beſtimmungen fließen aus der Anwendung der Verſtandesbegriffe auf die Idee von einem höchſten Weſen. Beſtimmt man aber dieſe Idee negativ, durch Hinwegnehmung aller Schranken, ſo ergeben ſich folgende Prädikate, durch welche die Gottheit gedacht werden muß. Sie iſt Unermeßlich, folglich Allgegenwärtig, Unkörperlich, Immateriell, ein Geiſt, Unfigürlich, Geſtaltlos, Ewig, Immerwährend. Sie iſt unendlich, folglich Gradlos, Unbegränzt. Sie iſt unbedingt Selbſtſtändig, Selbſtthätig und Harmoniſch, folglich Unveränderlich. Sie iſt Unabhängig von allem, was auſſer ihr iſt, folglich unbedingt Nothwendig, in keinem Andern gegründet, ſich ſelbſt begründend.

II.

Von den Verhältnissen der Gottheit zu der Welt.

§. 98.

Durch den Begriff von der Gottheit, als der moralischen Weltursache, sind auch die Verhältnisse der Gottheit zu der Welt bestimmt. In dieser Hinsicht müssen der Gottheit diejenigen Verhältnisse zu der Welt zugeschrieben werden, ohne welche sie gar nicht einmal als moralische Weltursache gedacht werden könnte.

§. 99.

Gott ist der Schöpfer und Erhalter der ganzen Welt, ihrer Materie und Form nach; das erste, einzige und ewige Prinzip aller Dinge; das allmächtige Urwesen, in welchem alle Dinge ihrem Ursprung und ihrer Dauer nach gegründet sind. Da die Gottheit die moralische Weltursache ist, so muß sie nicht blos als Weltbaumeister, der einen schon vorhandenen Stoff nach seinen Zwecken bearbeitet hat, sondern als Weltschöpfer gedacht werden, durch welchen der Stoff und die Form der Welt geschaffen worden ist: denn würde die Materie der Welt als unabhängig von der Gottheit vorgestellt; so würde es auch nicht in ihrer Gewalt gestanden haben, sie nach moralischen Zwecken einzurichten; sie könnte nicht die moralische Weltursache seyn. Gott muß aber auch als

Erhalter der Welt gedacht werden: denn da alle Dinge nur durch ihn geworden sind; so können sie auch nur durch ihn fortdauern.

§. 100.

Gott ist der moralische Weltschöpfer, das heißt, er hat alles ursprünglich nach sittlichen Gesetzen angeordnet, er ist der Urgrund aller Sittlichkeit, und als solcher der heilige Gesetzgeber.

§. 101.

Gott ist der Weltregent, das heißt, er erhält die ursprünglichen sittlichen Anordnungen, und leitet alle Begebenheiten in der Welt zum allgemeinen Wohl nach sittlichen Prinzipien. Die moralische Weltregierung ist die göttliche Vorsehung, oder dasjenige Verhältniß Gottes zur Welt, vermöge dessen er alle einzelne Begebenheiten in der Welt nach sittlichen Prinzipien immerfort anordnet und lenkt.

§. 102.

Gott ist der Weltrichter, das heißt, er ist der Urgrund, durch welchen die Glückseeligkeit der vernünftigen Wesen nach dem Grad ihrer Sittlichkeit bestimmt, und Wohl und Weh unter sie in Proportion mit der Tugend und dem Laster ausgetheilt wird.

Fünfter Abschnitt.

Von der Verehrung Gottes.

§. 103.

Die Verhältnisse der Gottheit zur Welt begründen Religion, die nichts anders ist, als eine praktische Erkenntniß Gottes, das heißt, eine Erkenntniß, die einen wirksamen Einfluß auf unsere Gesinnungen und Handlungen hat. Indem die Gottheit als der allmächtige Weltschöpfer, als der heilige Gesetzgeber, als der gütige Regent, und als der gerechte Richter vorgestellt wird; so erscheint sie in der höchsten Würde, die uns unendliche Verehrung abdringt.

§. 104.

Die sittlichen Anlagen geben dem Menschen einen unbedingten Werth (§. 72.), das heißt, Würde, der wir unsere Achtung nicht versagen können. Je sorgfältiger der Mensch sich nach den Forderungen des Sittengesetzes richtet, um so mehr erhöht er seine Würde, und um so größer wird die Achtung seyn, zu der wir uns ge-

gen ihn verpflichtet halten. Die Gottheit muß aber als das vollkommenste sittliche Wesen, als heilig vorgestellt werden, ihr kommt eben deßwegen auch die höchste Würde zu, die uns zu einer unendlichen Verehrung verpflichtet.

§. 105.

Die Verehrung, die wir der Gottheit schuldig sind, gründet sich auf seine unendliche sittliche Vollkommenheit, auf seine Heiligkeit. Sie hat das höchste Gut selbst in sich, und wir können sie nur dadurch auf eine würdige Weise verehren, daß wir ihre sittliche Vollkommenheit anerkennen, und unsere Gesinnungen und Handlungen so zu bilden und einzurichten suchen, daß sie dem Urbild aller Heiligkeit immer mehr entsprechen.

§. 106.

Die Verehrung Gottes setzt den Glauben an das Daseyn Gottes, als einer moralischen Weltursache, voraus. Dieser Glaube ist nicht Pflicht, in so ferne er auf Gründen beruht, die die Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes, unabhängig von unserm Willen, hervorbringen. Aber Pflicht ist es, die sittlichen Anlagen zu kultiviren, und sich für die Gründe, welche den Glauben an Gott hervorbringen, empfänglich zu machen. Auch ist es Pflicht, diesen Glauben zu beleben, und ihm durch die Würdigung der Gründe, auf welchen er beruht, eine unerschüt-

erschütterliche Festigkeit zu verschaffen zu suchen.

§. 107.

Es ist Bedürfniß für den Menschen, eine moralische Weltursache zu glauben; aber auch dieses Bedürfniß erzeugt keine Glaubenspflicht; sondern fordert blos den Menschen auf, den Gründen nachzuspüren, durch welche ein solcher Glaube gewirkt werden kann, und ihre Wirkungen weder durch Vernünfteley, noch durch Unsittlichkeit zu erschweren, oder gar zu hindern.

§. 108.

Die Verehrung Gottes ist Pflicht: denn es ist Pflicht, Moralität zu achten; folglich ist es auch Pflicht, Heiligkeit zu verehren.

§. 109.

Die Gottheit wird entehrt durch solche Gesinnungen und Handlungen, die Verkennung, Geringschätzung, oder gar Verachtung ihrer Heiligkeit verrathen.

§. 110.

Die Gottheit wird verehrt durch solche Gesinnungen und Handlungen, die unverdächtige Beweise der Anerkennung, Hochschätzung und unendlichen Achtung ihrer Heiligkeit enthalten.

§. 111.

Die wahre Verehrung Gottes besteht in der unendlichen Achtung der höchsten Würde,

 die

die eine unmittelbare Folge der Heiligkeit Gottes ist. Sie vermeidet Alles, was Geringschätzung oder gar Verachtung dieser höchsten Würde anzeigt, und bemüht sich unaufhörlich, das gesammte Thun und Lassen der Vorstellung von der unendlichen Würde Gottes entsprechend zu bilden.

§. 112.

Der wahren Verehrung Gottes steht die falsche entgegen, die in einer Geringschätzung der höchsten Würde, der Heiligkeit, besteht. Sie äußert sich durch Gesinnungen und Handlungen, die anzeigen, daß man an Gott irgend etwas höher schätzt, als seine Heiligkeit, und verräth sich immer durch ein Bestreben, auf Gott zu wirken, und ihn gegen seine Heiligkeit für irgend ein sinnliches Interesse zu bestimmen. Dieß geschieht entweder, weil es an dem wahren Begriff der Gottheit, als einer moralischen Weltursache, mangelt; oder weil man den Einfluß dieser Vorstellung auf Gesinnungen und Handlungen schwächt und hindert. Da der falschen Verehrung Gottes immer ein falscher Begriff von Gott, oder doch Einschränkung und Hinderung der Wirksamkeit des wahren Begriffs von ihm zum Grunde liegt; so ist alle falsche Verehrung Gottes Idololatrie, Abgötterey, Götterdienst, indem in die Stelle des wahren Begriffs von Gott ein falscher, ein Idol, gesetzt wird, dem man dient, oder doch zu dienen sucht, um ihn für seine Zwecke zu gewinnen.

§. 113.

Die wahre Verehrung Gottes weiß nichts von Gottesdienst, in so ferne man unter diesem Ausdruck einen Innbegriff von Handlungen versteht, die sich nicht nur auf Gott beziehen; sondern auch in der Absicht vorgenommen werden, die Gottheit, gegen ihre Heiligkeit, für irgend ein Privatinteresse zu bestimmen: denn die wahre Verehrung Gottes gründet sich auf die Vorstellung von Gott als einem Wesen, das das höchste Gut selbst in sich hat, folglich weder eines Zuwachses von Glückseeligkeit durch irgend einen Dienst, noch einer Abweichung von dem Gesetze der Heiligkeit, fähig ist; indem es das heiligste und das seeligste Wesen ist. Versteht man aber unter Gottesdienst nichts anders, als das unaufhörliche Bestreben, sich in Gesinnungen und Handlungen dem Urbild der Heiligkeit immer mehr zu nähern; so ist ein solcher Gottesdienst die einzige würdige Verehrung Gottes.

§. 114.

Jede falsche Verehrung Gottes ist Idololatrie, Abgötterey, Götterdienst (§. 112.). Sie heißt Mystik, mystische Liebe Gottes, religiöse Schwärmerey, wenn sie auf sinnlichen Neigungen zu einer sinnlich vorgestellten Gottheit beruht. Sie äußert sich durch allerley Tändeleyen von liebkosender und büßender Art, mit einem sinnlichen Bild der Phantasie, das man zur Gottheit erhoben hat.

§. 115.

Die Idololatrie ist Theurgie, wenn sie sich auf Vorstellungen von einer zwar gütigen und mächtigen, aber doch dabey nicht moralischen Gottheit gründet. Der Theurge dient seiner Gottheit durch allerley willkührliche, nicht durch Sittlichkeit bestimmte Handlungen, um ihr theils seine Dankbarkeit für empfangene Wohlthaten an den Tag zu legen, theils sich in ihrer nicht moralischen Gunst zu befestigen, und sie für seine Privatzwecke zu gewinnen.

§. 116.

Die Idololatrie ist Dämonolatrie, wenn sie sich auf Vorstellungen von einer zwar mächtigen, aber übelgesinnten Gottheit gründet, und sich der Gnade der Dämonen durch allerley grausame und unsittliche Handlungen zu unmoralischen und eigennützigen Zwecken zu versichern sucht.

§. 117.

Da die Gottheit als die moralische Weltursache gedacht, nicht nur als ein Wesen, das das höchste Gut in sich hat, sondern es auch ausser sich wirklich macht, vorgestellt wird; so bezieht sich die Verehrung Gottes entweder unmittelbar oder mittelbar durch die Welt auf die Gottheit.

§. 118.

Die unmittelbare Verehrung Gottes besteht in der Anerkennung und unendlichen Achtung

tung der höchsten Würde Gottes. Sie äußert sich durch Gesinnungen und Handlungen, die geschickt sind, die Anerkennung und Achtung dieser höchsten Würde bey sich selbst und bey andern vernünftigen Wesen zu vermehren und zu erhöhen. Diese unmittelbare Verehrung Gottes ist unmittelbare Religiosität, und heißt Frömmigkeit.

§. 119.

Die mittelbare Verehrung Gottes besteht in der Anerkennung der Welt, als einer moralischen Wirkung der Gottheit, und in der Erhaltung und Beförderung der darinn sichtbaren Zwecke Gottes. Sie äußert sich in dem Bestreben, die Zwecke der Gottheit an sich und andern vernünftigen Wesen zu befördern. Sie ist mittelbare Religiosität, und heißt Gottesfurcht.

I.

Unmittelbare Verehrung Gottes.

§. 120.

Die unmittelbare Verehrung Gottes besteht in der Anerkennung und unendlichen Achtung der höchsten Würde der Gottheit. Sie ist eine innere Gesinnung, die sich aber in dem ganzen Betragen des wahren Gottesverehrers sowohl negativ, als positiv, sowohl in Bezug auf sich selbst, als auf Andere, an den Tag legt.

§. 121.

Der wahre Gottesverehrer vermeidet Alles, was seine innere unendliche Achtung gegen die Gottheit schwächen, hindern oder stöhren könnte. Vernünsteley und Unsittlichkeit schwächen aber den Glauben an das Daseyn Gottes, als der moralischen Weltursache, und hindern und stöhren die unendliche Achtung gegen die Gottheit. Beyde Abwege vermeidet der wahre Verehrer Gottes sorgfältig. Bey seinen Spekulationen vergißt er nie die Gränzen der menschlichen Vernunft, und das Sittengesetz, dessen er sich unmittelbar bewußt ist, ist der Punkt, vermittelst dessen er sich immer wieder, wenn er sich verirrt hat, zurechte zu finden weiß.

§. 122.

Der wahre Gottesverehrer vermeidet in seinem Betragen Alles, was einen Mangel an innerer Verehrung Gottes anzeigt. Alles, was mit der Gottheit in unmittelbarer Beziehung steht, behandelt er nie anders, als mit der größten Ehrfurcht. Nie gebraucht er den Namen Gottes leichtsinnig durch Fluchen und Schwören: nie gebraucht er den Namen Gottes zur Unsittlichkeit durch Lüge und falsche Eide: nie verläugnet er seine innere unendliche Achtung gegen die Gottheit durch äußere Verläugnung seiner religiösen Ueberzeugungen.

§. 123.

Der wahre Gottesverehrer vermeidet Alles, was die religiösen Ueberzeugungen Anderer schwächen, oder sie in ihrem Glauben an die Gottheit irre machen könnte. Nie behandelt er das, was Andern heilig ist, leichtsinnig: nie erlaubt er sich Spott gegen religiöse Ceremonien, selbst nicht gegen Aberglauben und Schwärmerey, wenn er besorgen müßte, dadurch zugleich die religiösen Gefühle in Andern zu ersticken.

§. 124.

Diese Sorgfalt in Vermeidung Alles dessen, was die Verehrung der Gottheit schwächen, oder einen Mangel an dieser Verehrung anzeigen könnte, gründet sich bey dem wahren Verehrer Gottes auf die Achtung für Sittlichkeit, welche die Vernunft unbedingt gebietet, und die sich in Rücksicht auf die Gottheit, als das heiligste Wesen, durch Verehrung an den Tag legt. Weder Sklavenfurcht vor göttlichen Strafen noch Lohnsucht, weder Menschenfurcht noch Menschengefälligkeit trüben die Quelle, woraus die Gewissenhaftigkeit in Vermeidung Alles, was die unendliche Achtung für die Gottheit schwächen, hindern oder stöhren könnte, bey dem wahren Gottesverehrer fließt.

§. 125.

Der wahre Gottesverehrer bemüht sich, in sich und Andern die unendliche Achtung, die man

man der Gottheit schuldig ist, immer mehr zu erhöhen und zu veredeln. Hiezu wendet er die Mittel gewissenhaft an, die zu diesem Zwecke führen. Da die Verehrung Gottes sich nur auf Achtung für Sittlichkeit, und auf die Erkenntniß Gottes als die moralische Weltursache gründen kann; so sucht der Gottesverehrer jene Achtung in sich zu verstärken, und diese Erkenntniß immer mehr zu berichtigen und zu beleben. Die Mittel hiezu sind: öftere und zweckmäßige Betrachtungen, sowohl über die Sittlichkeit, und über die Würde, welche nur sie dem Menschen geben kann, als auch über die Gottheit, ihre Eigenschaften und Verhältnisse zu der Welt. Werden diese Betrachtungen zugleich mit solchen Uebungen verknüpft, die geschickt sind, die Vorstellungen von jener Würde und von der Gottheit recht lebhaft und wirksam auf den Willen zu machen, indem man sie an andere Betrachtungen sorgfältig anknüpft, und den Einfluß, den sie auf den Willen haben sollen, genau bestimmt; so kann man den Innbegriff dieser Uebungen mit dem Namen Andacht bezeichnen.

§. 126.

Die wahre Andacht oder ächte Religiosität unterscheidet sich von einem eigennützigen Gottesdienst sowohl durch ihren Ursprung, als durch ihre Folgen. Ihre Quelle ist die unendliche Würde der Gottheit, und ihre Folgen sind die Erhöhung und Veredlung aller morali-

schen

schen Anlagen. Ein eigennütziger Gottesdienst aber entspringt entweder aus knechtischer Furcht, oder aus Lohnsucht: er äußert sich durch Lippengebet, Fasten, Selbstpeinigungen und dergleichen, und hat nur die Gewinnung der Gnade der Gottheit, gegen die Gesetze ihrer Heiligkeit, zum Zweck.

§. 127.

Der eigennützige Gottesdienst heißt Aberglaube, in so ferne er sich auf falsche Vorstellungen von der Gottheit gründet, und ihre Gnade auf Kosten der Sittlichkeit durch allerley willkührliche, öfters lächerliche Handlungen, die in gar keiner Verbindung mit der Moralität stehen, zu gewinnen, oder ihren Zorn abzuwenden sucht.

§. 128.

Die ächte Religiosität unterscheidet sich von der Bigotterie, welche über den Handlungen der Andacht ihre Pflichten vernachläßiget, und den Elenden neben sich verschmachten läßt, weil sie mit der bestimmten Anzahl von Gebeten, die sie sich für diese Stunde festgesetzt hat, noch nicht hat zu Ende kommen können.

§. 129.

Die Bigotterie wird Andächteley durch Uebertreibung der Handlungen der Andacht zum Nachtheil der gesammten Pflichten. Sie wird Frömmeley durch zwecklose, zweckwidrige und lächerli-

cherliche Handlungen der Andacht, die Alles Andere, nur nicht wahre Verehrung Gottes, begründen und erhöhen können.

§. 130.

Das Gebet, sowohl als Bitte, Danksagung, Lobpreisung und Fürbitte betrachtet, ist ein Mittel, die religiösen Gesinnungen zu erhöhen und zu veredeln, wenn es aus der Achtung für die unendliche Würde Gottes entspringt, von Ueberlegung und Nachdenken begleitet wird, und nie auf etwas anders, als auf sittliche Zwecke gerichtet ist, oder doch alle andere Zwecke den sittlichen untergeordnet sind. Das Herplappern unverständlicher und unvernünftiger Formeln ist Entehrung der Gottheit; und Gebete zur Erreichung unsittlicher Zwecke sind Gotteslästerung.

§. 131.

Die sorgfältige Prüfung aller Handlungen nach religiösen Gesichtspunkten; religiöse Unterhaltungen mit Andern; der Besuch religiöser Versammlungen, wo durch gemeinschaftlich angestellte Betrachtungen über die Gottheit, über ihre Verhältnisse zu der Welt, und über andere dahin eingreifende Wahrheiten, religiöse Gefühle erweckt und belebt werden, sind wirksame Mittel, die Verehrung Gottes zu erhöhen und zu veredeln, wenn man dabey den Zweck, der dadurch erreicht werden soll, niemals aus dem Auge verliert.

§. 132.

§. 132.

Die äußere Ehrerbietung, die man gegen die Gottheit in Stellungen, Mienen und Gebärden an den Tag legt, wenn von religiösen Gegenständen die Rede ist, heißt der religiöse Anstand, der nur als Zeichen der innern Gottesverehrung einen sittlichen Werth hat, und jederzeit so beschaffen seyn muß, daß er die unendliche Achtung, die man gegen die Gottheit hegt, auf eine würdige Art ausdrückt.

§. 133.

Die religiösen Gefühle, welche durch die Handlungen der Andacht erzeugt werden, dürfen nicht als Bestimmungsgrund, weder der Verehrung Gottes, noch der Pflichterfüllung gebraucht werden. Sie sind nur Mittel zu diesen Zwecken. Der Bestimmungsgrund der Verehrung Gottes muß immer die unendliche Würde der Gottheit; und der Bestimmungsgrund der Pflichterfüllung das moralische Gesetz, als Gesetz Gottes vorgestellt, bleiben. Werden aber die religiösen Gefühle zum Bestimmungsgrund der Verehrung Gottes erhoben, so entsteht Religionsschwärmerey, Fanatismus, der, wenn diese Gefühle durch falsche Vorstellungen von der Gottheit gewirkt worden sind, zur Ehre Gottes raubt und mordet.

§. 134.

Die Vorspiegelung religiöser Gefühle durch äußere Handlungen der Andacht zu eigennützigen Zwecken ist Heucheley. Sie ist die Folge einer in ihrem Grunde verdorbnen Gemüthsart.

§. 135.

Die wahre Verehrung Gottes äußert sich in dem Betragen gegen Andere durch ein Bestreben, die Erkenntniß Gottes, als der moralischen Weltursache, und die darauf gegründete Achtung gegen die Gottheit unter den Menschen auszubreiten und zu vervollkommnen. Dieß geschieht theils durch Ausbreitung und Beförderung wahrer und lebendiger Erkenntniß Gottes; theils durch das gute Beyspiel, wodurch man Andern zeigt, wie mächtig und wohlthätig der Einfluß religiöser Gesinnungen auf das sittliche Wohlverhalten sey. Ein solches Bestreben, wenn dabey nie andere als rechtmäßige und wirksame Mittel zur Erreichung des Zwecks gewählt werden, heißt ächter Religionseifer.

§. 136.

Der ächte Religionseifer unterscheidet sich von der Bekehrungssucht, sowohl durch den Zweck, als durch die Mittel, die zu Erreichung desselben angewendet werden. Die Bekehrungssucht hat immer nur den Zweck, Andere für das Bekenntniß eben derselben religiösen Formeln zu gewinnen, an welchen man selbst hangt; und

und sie erlaubt sich alle Mittel, Versprechungen und Drohungen, Belohnungen und Strafen, wenn sie nur zum Ziele führen.

§. 137.

Der ächte Religionseifer unterscheidet sich von dem Indifferentismus, von der Gleichgültigkeit gegen die religiösen Gesinnungen Anderer: denn da die Religion nichts Anders, als eine praktische Erkenntniß Gottes ist, diese aber sich auf Achtung für Sittlichkeit gründet; so kann es dem wahren Verehrer Gottes nicht gleichgültig seyn, ob Andere eine wahre oder falsche Religion haben. Die Gleichgültigkeit gegen besondere religiöse Ceremonien, Formeln und spekulative theologische Meynungen muß nicht mit der Gleichgültigkeit gegen die religiösen Gesinnungen Anderer, die eigentlich Indifferentismus heißt, verwechselt werden.

§. 138.

Die Achtung der Rechte Anderer, in Rücksicht auf ihre religiösen Ueberzeugungen und Bekenntnisse, heißt Toleranz. Da die Religion auf Ueberzeugungen beruht, die nicht geboten werden können; so darf Niemand wegen seiner religiösen Gesinnungen in Anspruch genommen werden, so lange er die Rechte Anderer nicht stöhrt. Die Intoleranz ist die Nichtachtung der Rechte Anderer in Absicht auf ihre religiösen Gesinnungen. Sie gründet sich entweder auf ei-

nen Mangel an ächten religiösen und psychologischen Erkenntnissen; oder sie fließt gar aus einer Geringschätzung der Sittlichkeit. In beyden Fällen aber ist sie ein Beweis von Irreligiosität.

II.

Mittelbare Verehrung Gottes.

§. 139.

Die mittelbare Verehrung Gottes, Gottesfurcht, gründet sich auf den Glauben an Gott, als die moralische Weltursache. Sie besteht folglich in der Anerkennung der Welt, als einer Wirkung Gottes, und in der Erhaltung und Beförderung der in der Welt sichtbaren Zwecke der Gottheit.

§. 140.

Da Gott die moralische Weltursache ist, so kann der Zweck Gottes in der Welt auch nur ein moralischer seyn. Er ist das höchste Gut selbst, in so ferne es als ausser Gott vorhanden gedacht wird. Dieser Zweck soll aber auch, vermöge des Sittengesetzes, der Zweck aller vernünftigen Wesen seyn, und der Zweck der Gottheit fällt also mit dem Zweck aller vernünftigen Wesen in Eins zusammen. Die Gebote der Gottesfurcht sind daher auch Gebote der Vernunft.

§. 141.

Die mittelbare Verehrung Gottes besteht in dem Bestreben, das höchste Gut in der Welt wirklich zu machen, weil nur dieß der Zweck Gottes seyn kann; oder das Weltbeste, das ist, Sittlichkeit und Glückseeligkeit in Harmonie miteinander zu befördern. Nun ist es zwar für Menschen physisch unmöglich, das Weltbeste zu hindern, ja sie sind physisch genöthiget, es zu befördern: denn Niemand vermag die sittliche Weltregierung Gottes zu stöhren. Aber es ist der sittlichen Freyheit der Menschen überlassen, in das Weltbeste, als den Zweck Gottes, mit einzustimmen, ihren Willen mit dem Willen der Gottheit harmonisch zu machen, und den Zweck Gottes aus freyem Antrieb zu befördern suchen.

§. 142.

Das allgemeinste Gebot der Gottesfurcht ist: Genehmige, erhalte und befördere das Weltbeste, das ist, Sittlichkeit und Glückseeligkeit in Harmonie mit einander: denn dieß ist der Zweck Gottes.

§. 143.

Die Gottesfurcht äußert sich in der Beurtheilung und in der Behandlung der Welt. Der Gottesfürchtige beurtheilt und behandelt die Welt als ein Werk des moralisch vollkommensten Wesens, und da er selbst mit zu der Welt gehört: so erkennt er auch sich selbst als ein

ein Werk Gottes. Er verehrt die Gottheit, indem er seine ganze physische und sittliche Natur als ihr Werk ansieht. Weil aber seine moralischen Anlagen das Edelste in ihm sind; so erkennt er vorzüglich auch in diesen die Gottheit. Das Sittengesetz, das ihm seine Vernunft vorschreibt, ist ihm daher das Gesetz Gottes, und dieses zu ehren, heilig zu halten, und zu lieben, oder darnach zu streben, es gerne zu erfüllen, ist seine vorzüglichste Bemühung, wodurch er seine Verehrung der Gottheit an den Tag zu legen sucht.

§. 144.

Der Gottesfürchtige beurtheilt die Einrichtung und Begebenheiten der Welt als die moralische Wirkung der Gottheit. Er erkennt in der Welt und in den Begebenheiten derselben die Gottheit als den moralischen Weltschöpfer, Regenten und Richter. Diese Erkenntniß äussert er durch Zufriedenheit mit der Welt, ihrer Einrichtung und den Begebenheiten derselben im Ganzen: denn er ist versichert, daß in der Welt im Ganzen der Zweck Gottes, Wohlseyn in Proportion mit Sittlichkeit, befördert wird.

§. 145.

Diese Zufriedenheit mit der Welt, ihrer Einrichtung, und den Begebenheiten derselben, hat aber weder Billigung der unsittlichen Handlungen, welche in der Welt geschehen, noch Unthätig-

thätigkeit in Ansehung der Weltbegebenheiten zur Folge. Was die unsittlichen Handlungen, welche in der Welt geschehen, betrifft: so sind ja diese kein Werk Gottes, sondern der Menschen, welchen Gott mit ihrer Freyheit auch das Vermögen gegeben hat, sittlich oder unsittlich zu handeln. Der Gottesfürchtige muß die unsittlichen Handlungen mißbilligen, weil sie gegen das Gesetz Gottes sind. Aber das billiget er allerdings, daß Gott solche Wesen erschaffen hat, die sittlich oder unsittlich handeln können. Was aber die Thätigkeit in Ansehung der Weltbegebenheiten betrifft, so befiehlt ja dem Gottesfürchtigen das Gesetz Gottes die sittliche Thätigkeit, indem er nur dadurch seinen Platz in der Welt auf eine würdige Art ausfüllt, wenn er sich bestrebt, das Weltbeste, so viel an ihm liegt, zu befördern. Die Mißbilligung unsittlicher Handlungen, und die vollkommenste sittliche Thätigkeit harmoniren also ganz wohl mit der Zufriedenheit.

§. 146.

Die Zufriedenheit mit der Welt, ihrer Einrichtung, und den Begebenheiten derselben schließt die Zufriedenheit mit seinem eigenen Zustande in sich. Der Gottesfürchtige billiget alle seine Schicksale, er ist mit Allem, was ihm begegnet, zufrieden: denn er weiß, daß Gott der allgütige Weltregent ist, unter dessen weisen Anordnung alle Dinge stehen, der auch seine Schicksale nach seiner höchsten Weisheit leitet, und sie nach sei-

nem sittlichen Werth, so wie es die moralische Ordnung in einem moralischen Reiche gebietet, einrichtet. Unzufriedenheit mit seinen Schicksalen, Murren gegen die Ereignisse, welche ihn betreffen, würde Murren gegen Gott, Entehrung Gottes seyn.

§. 147.

Die Zufriedenheit mit seinem eigenen Zustande, in so ferne sie sich durch Billigung des Guten, was in diesem Zustande ist, äußert, heißt Dankbarkeit. Der Gottesfürchtige erkennt sein Daseyn und sein Wohlseyn als eine gütige Veranstaltung des besten Weltregenten. Er ist sich bewußt, daß er weder auf das Eine noch auf das Andere rechtliche Ansprüche hat, sondern daß er Beydes als freye Veranstaltung der Gottheit, folglich als Wohlthat zu beurtheilen hat, die seine unendliche Dankbarkeit fordert; die er aber gegen den allgenugsamen Geber nur durch einen sittlichen Gebrauch aller Güter, die ihm zu Theil werden, an den Tag legen kann. Unzufriedenheit mit diesen Gütern, und ein Gebrauch derselben, der nicht durch die Gesetze der Sittlichkeit bestimmt ist, heißt Undankbarkeit.

§. 148.

Die Zufriedenheit mit seinem eigenen Zustande, in so ferne sie auch den Mangel des Guten, der in diesem Zustande wahrgenommen wird, billiget, heißt Genügsamkeit. Der Gottesfürch-

tesfürchtige erkennt es für übereinstimmend mit dem höchsten Gut, daß nicht alle seine Wünsche erfüllt werden. Er billiget es, daß ihm der beste Weltregente nur so viel von Wohlseyn zu Theil werden läßt, als sich mit dem höchsten Gut verträgt. Die Unzufriedenheit über den in seinem Zustande wahrgenommenen Mangel an Wohlseyn heißt Ungenügsamkeit.

§. 149.

Die Zufriedenheit mit seinem eigenen Zustande, in so ferne sie auch das Unangenehme, was in diesem Zustande vorkommt, billiget, heißt Ergebung in den Willen der Gottheit, die sich durch willige Uebernehmung und Ertragung aller Leiden, die nach der moralischen Ordnung in diesem Zustande vorkommen, äußert, und alsdann Geduld genennt wird. Auch das Unangenehme in seinem Zustande erkennt der Gottesfürchtige für Veranstaltungen der höchsten Weisheit, die Alles sittlichen Zwecken unterordnet. Die Unzufriedenheit mit den Leiden, die sich in Murren und Widersetzlichkeit äußert, heißt Ungeduld.

§. 150.

Die Zufriedenheit mit seinem eigenen Zustande, in so ferne sie hofft, daß die Gottheit auch die künftigen Schicksale der moralischen Ordnung gemäß anordnen werde, heißt Vertrauen auf Gott. Der Gottesfürchtige ist versichert, daß der beste Weltregente auch in der Folge ihm

so viel Wohlseyn werde zu Theil werden lassen, als sich mit dem höchsten Gut verträgt: er weiß, daß sich endlich alle scheinbare Unordnung in die vollkommenste sittliche Harmonie auflösen muß, und er unterwirft deßwegen alle seine Wünsche und Hoffnungen in Rücksicht auf die Zukunft der moralischen Weltregierung Gottes, von der er mit Zuversicht so viel Gutes erwartet, als die vollkommenste sittliche Ordnung zuläßt. Die Unzufriedenheit mit seinem Zustande, in so ferne sie sich durch Kummer und ängstliche Sorgen in Ansehung der Zukunft äußert, heißt Mißtrauen gegen Gott, praktischer Unglaube.

§. 151.

Die Zufriedenheit mit seinem eigenen Zustande schließt aber weder die Mißbilligung eigener sittlicher Unvollkommenheiten, in so ferne man sich selbst als die Ursache davon betrachten muß, noch die höchste sittliche Thätigkeit zur Verbesserung unseres Zustandes aus. Die Mißbilligung, welche aus dem Bewußtseyn moralischer Vergehungen entspringt, die Unzufriedenheit über sich selbst, kann mit der Zufriedenheit in Ansehung seines Zustandes gar wohl bestehen: denn nur der Letztere wird als Veranstaltung der höchsten Weisheit betrachtet: da man hingegen sich selbst als die Ursache der sittlichen Vergehungen ansehen muß. Die höchste sittliche Thätigkeit gebietet das Gesetz Gottes, und der Glaube an den moralischen Weltregenten

versichert, daß nach dem Maaße des sittlichen Wachsthums auch die Verbesserung des Zustandes erfolgen werde. Man müßte also das Gesetz Gottes verachten, man müßte den Glauben an den sittlichen Weltregenten verläugnen, wenn man jemals aufhören wollte, durch Sittlichkeit an der Verbesserung seines Zustandes zu arbeiten. Nur Schwärmerey und Aberglauben, aber nimmermehr sittliche Zufriedenheit mit seinem Zustande machen unthätig.

§. 152.

Die Gottesfurcht äußert sich nicht nur in der Beurtheilung, sondern auch in der Behandlung der Welt, der Dinge und der Begebenheiten derselben (§. 143.) Sie gebietet unbedingt, das Weltbeste als den göttlichen Zweck zu befördern, folglich sich selbst, die Dinge in der Welt, und die Begebenheiten derselben den göttlichen Zwecken gemäß zu behandeln.

§. 153.

Der Gottesfürchtige erkennt sich selbst als ein sittliches Glied in einem moralischen Weltreich. Seine sittlichen Anlagen sind das Edelste, das er hat. Sein Glaube an einen moralischen Weltschöpfer, Regenten und Richter versichert ihn, daß es Zweck der Gottheit ist, seine moralischen Anlagen zu erhöhen und zu veredeln. Er behandelt sich selbst deßwegen immer dem Sittengesetz als dem Gesetz Gottes gemäß, und

strebt unaufhörlich darnach, das höchste Gut in sich selbst zu wirken: denn das ist der Zweck, den die Gottheit mit ihm zu erreichen sucht.

§. 154.

Der Gottesfürchtige erkennt alle vernünftigen Geschöpfe neben sich als solche Mitglieder in einem moralischen Weltreich, die Selbstzweck sind, das heißt, welchen eben die sittlichen Anlagen zu Theil geworden sind, die ihm selbst einen unbedingten Werth geben. So wie er nun seine eigene vernünftige Natur nie blos als Mittel zu beliebigen Zwecken, sondern immer als das Edelste in sich, als Selbstzweck behandelt, und alle andere Zwecke diesem unterordnet; so behandelt er auch seine vernünftigen Mitgeschöpfe nie blos als Mittel zu seinen eigenen Zwecken, sondern achtet in ihnen ihre moralischen Anlagen, die auch ihnen, so wie ihm selbst, einen unbedingten Werth geben. Achtung und Liebe gegen alle vernünftige Wesen fordert das Gesetz Gottes.

§. 155.

Alle lebendige, aber vernunftlose Wesen behandelt der Gottesfürchtige als Geschöpfe Gottes, die den sittlichen Zwecken vernünftiger Wesen untergeordnet sind, und eben deßwegen auch von ihnen als Mittel gebraucht werden dürfen, wo es ihre sittlichen Zwecke erfordern. Da aber lebendige, obgleich vernunft-

nunftlose Wesen, doch einer Glückseeligkeit fähig sind, und Glückseeligkeit allerdings Zweck der Gottheit ist, nur der Sittlichkeit untergeordnet; so befördert der Gottesfürchtige auch das Wohlseyn der unvernünftigen Thiere, in so weit es mit den sittlichen Zwecken als den höchsten bestehen kann. Er gebraucht sie als Mittel, wo es zur Erreichung der sittlichen Zwecke nöthig ist; wo aber die sittlichen Zwecke dieß nicht fordern, da erkennt er ihr Wohlseyn als Zweck Gottes, den er zu befördern verpflichtet ist.

§. 156.

Alle leblosen Geschöpfe behandelt der Gottesfürchtige als Mittel zu sittlichen Zwecken; denn es ist der Wille Gottes, daß in einem moralischen Weltreich Alles zur Erreichung sittlicher Absichten angewendet werde.

§. 157.

Die Begebenheiten in der Welt beurtheilt der Gottesfürchtige nicht nur, (§. 143 — 151.) sondern behandelt sie auch als Veranstaltungen der höchsten Weisheit zur Erreichung des höchsten Guts. Alles, was sich zuträgt, benutzt der Gottesfürchtige zur Erreichung sittlicher Absichten.

§. 158.

Das Bestreben des Gottesfürchtigen, von Allem, was er hat, und von Allem, was sich ihm auf dem Gange seines Lebens darbietet, einen sittlichen Gebrauch, dem Willen Gottes gemäß, zu machen, ist der praktische Gehorsam gegen Gott.

§. 159.

Der praktische Gehorsam gegen Gott heißt praktische Zufriedenheit, in so ferne er sich in dem Bemühen des Gottesfürchtigen äussert, von allen seinen Schicksalen einen solchen Gebrauch zu machen, daß dadurch das höchste Gut, Sittlichkeit in Harmonie mit Glückseeligkeit, immer mehr befördert wird.

§. 160.

Der praktische Gehorsam gegen Gott heißt thätige Dankbarkeit, in so ferne er sich in dem Bemühen des Gottesfürchtigen äussert, alle Wohlthaten Gottes, die ihm zu Theil werden, so zu genießen und anzuwenden, daß dadurch der Zweck Gottes, das Weltbeste, Sittlichkeit in Harmonie mit Glückseeligkeit, immer vollkommener erreicht wird.

§. 161.

Der praktische Gehorsam gegen Gott heißt thätige Genügsamkeit, in so ferne er sich

in dem Bestreben des Gottesfürchtigen äußert, das, was seinen Wünschen noch abgeht, nur auf sittlichen Wegen zu suchen, und den Mangel an Wohlseyn, den er in seinem Zustande gewahr wird, nach dem Zwecke Gottes zu einer höhern sittlichen Thätigkeit zu gebrauchen.

§. 162.

Der praktische Gehorsam gegen Gott heißt thätige Geduld, in so ferne der Gottesfürchtige die Leiden, die ihm auf dem Wege seines Lebens zu Theil werden, zu seiner sittlichen Veredlung anwendet.

§. 163.

Der praktische Gehorsam gegen Gott heißt thätiges Vertrauen, in so ferne der Gottesfürchtige in Rücksicht auf die Zukunft nur dasjenige erwartet, was mit dem Zwecke Gottes übereinstimmt. Er sucht eben deßwegen seine künftige Wohlfahrt dadurch zu begründen und zu befördern, daß er sich immer, und unter allen Umständen nach dem Willen Gottes richtet.

§. 164.

Das Bestreben des Gottesfürchtigen, sich nach dem Gesetz Gottes gerne zu richten, heißt praktische Liebe zu Gott. Sie äussert sich durch das Bemühen, seinen eigenen Willen mit

dem

dem Willen Gottes immer harmonischer zu machen, sich mit Gott moralisch zu vereinigen, indem man sich bestrebt, der Gottheit, als dem Urbild aller sittlichen Vollkommenheit, immer ähnlicher zu werden. Ein solches Bestreben, worinn sich die ganze Gottesverehrung konzentrirt, heißt Nachahmung Gottes.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kern, Johann

Die Lehre von Gott, nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie, zum Behuf für angehende Theologen

Ulm 1796

Ph.sp. 434
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043600-5
VD18 14487187-001